الديمقراطية الدينية

في الفكر السياسي الإمامي المعاصر

مسعود پورفرد

تعريب:
محمد حسن زراقط







مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

الديمقـراطيّـة الدينيّــة

في الفكر السياسيّ الإماميّ المعاصر

اسم الكتاب: الديمقراطيّة الدينيّة في الفكر السياسيّ الإماميّ المعاصر

المؤلف: مسعود پور فرد

تعريب: محمد حسن زراقط - جهاد فرحات

الناشر: دار المعارف الحكمية

إخراج الكتاب: Idea Creation

عدد الصفحات: 254

القياس: 14.5*21.5

تاريخ الطبع: حزيران ٢٠٠٨

الديمقراطيّة الدينيّة

في الفكر السياسيّ الإماميّ المعاصر

مسعود پور فرد

تعريب: محمد حسن زراقط

الطبعة الأولى

[1429 هـ - 2008 م]



دار المعارف الحكمية

Dar Al maaref Alhikmiah

العنوان: حارة حريك - الشارع العريض - سنتر صولي - ط٢ شمالي

تلفاكس: ٥٤٤٦٢٢- ٠١ Email: almaaref@shurouk.org


بسم الله الرحمن الرحيم

الفهـــرس

الفصــــل الثاني

الفصــــل الثالث

الفصــــل الرابع

بين يدي القارئ

لقد كان انتصار الثورة الإسلاميَّة في إيران، واستقرار نظام الجمهوريّة الإسلاميَّة بشارة، بدخول الدين إلى ميدان السياسة والاجتماع الإنساني بشكل فاعل. ولقد كانت هذه الحقيقةُ الحلمُ محدداً لمعالم الهوية على المستوى الوطني داخل إيران، ومؤشراً إلى ضرورة إعادة النظر وتصحيح بل إعادة بناء الحضارة الإسلاميَّة من جديد، ما يسمح للمسلمين باستعادة هويتهم وأسباب عزتهم. وهذه الأمور جميعاً طَرحت على العاملين في مجال الفكر والثقافة مسائل وإشكاليات لم تكن قد طرحت عليهم من قبل.

ولا شكّ في أنّ مواجهة هذه الإشكاليّات رهين بتجديد الرؤية إلى المباني والأسس الحاكمة على العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة. وتساعد إعادة النظر هذه على تحقيق أمرين: أوّلهما تهيئة الأرضيّة اللازمة للاستفادة من طاقات السنَّة والعلوم التراثيّة. والأمر الثاني هو أنّه يسمح لنا بالاستفادة من إمكانيّات العلوم الجديدة في العصر الراهن. وهذا يلقي على عاتق المراكز العلميّة والبحثيّة في الجمهوريّة الإسلاميَّة مسؤوليَّة ثقيلة للغاية. وهي مطالبة بالإجابة عن الأسئلة والإشكاليّات الفكريّة، وفي الوقت عينه عليها أن تولي عناية خاصّة لإنتاج الفكر

الذي يمثّل عماداً أساساً لإحياء الحضارة الإسلاميَّة.

ومن هنا، يسعى «معهد الفكر والعلوم السياسيَّة» للقيام بدوره في ميدان اختصاصه، في مسعىً يهدف إلى تأمين الأرضيّة اللازمة لإنتاج الفكر السياسيّ الدينيّ والعلوم السياسيَّة المبنيّة على النصوص الدينيَّة.

وهذا الكتاب الذي نقدّمه إلى القارئ هو ثمرة جهود بذلها الكاتب مسعود پور فرد؛ حيث سعى في سبيل توضيح العلاقة بين الدين والديمقراطيَّة، من خلال تحليل آراء العلماء والفقهاء الذين كان لهم دور على هذا الصعيد. وهو يعدّ بحقّ خطوة جادّة ومهمّة في رحلة إعادة اكتشاف الهويّة الإسلاميَّة.

ولا شكّ في أنّ هذا العمل مدين في غناه العلميّ للجهود المباركة لمدير لجنة الفلسفة السياسيَّة السيِّد مرتضى يوسفي راد، والشيخ الدكتور داود فيرحي، والدكتور منصور مير أحمدي، والدكتور السيِّد صادق حقيقت، والدكتور غلام رضا بهروز لك، والدكتور عبد القيوم سجادي، ومحمد پزشكي، ورضا عيسى نيا، لعلمهم على تقييم العمل وإبداء الرأي فيه، وكذلك مرهون لجهود الجهاز التنفيذيّ في المعهد، وبخاصّة مدير الأمور البحثية والمدير التنفيذي السيِّد رجب علي اسنفديار، من هؤلاء جميعاً نتقدّم بالشكر الجزيل والتقدير الوافر. وأخصّ بالشكر الجزيل سماحة الشيخ الدكتور محمد تقي سبحاني الذي لولا مساعدته ودعمه لما أبصر هذا العمل النور ولا انتهى إلى غايته.

وبعد أن قام المعهد بما يرى أنّه واجبه الفكريّ والثقافيّ تجاه المجتمع الإسلاميّ، فهو ينتظر بفارغ الصبر الانتقادات والملاحظات التي ترد إليه من العلماء والمثقفين.

وفي الختام، يأمل المعهد أن يكون هذا العمل وما يليه من أعمال وأنشطة فكريّة، وسيلة للرقي بالفكر السياسيّ الإسلاميّ وترويجه.

نجف لك زائي

المقدمة

لقد تحوّل الفكر السياسيّ الإسلاميّ إلى محور لاستقطاب الاهتمام العلميّ في العالم الإسلاميّ، بل في العالم أجمع إثر التطورات التي حصلت في العالم الإسلامي، وبخاصة بعد انتصار الثورة الإسلاميَّة في إيران وما تلاها من أحداث لها طابعها الفكري ولونها الثقافي الخاص. ويتضاعف هذا الاهتمام وترتفع وتيرة الحساسية وتبدو أكثر عيانا، في مواطن التماس والتلاقي بين المفاهيم الإسلاميَّة وتلك الوافدة من خارج جغرافيا الفكر السياسيّ الإسلامي. ومن جملة الأمور التي تثير اهتماما خاصاً مفهوم الديمقراطيَّة. ولا شك في أن هذا الاهتمام يكشف عن الحركية والحيوية في النظام المعرفيّ الإسلامي. وقد سعينا في هذا العمل البحثيّ إلى توضيح مفهوم «الديمقراطيَّة الدينيَّة» وشرحه ومعالجة الإشكاليّات المؤثّرة في وضوحه.

وعلى هذا الأساس، حاولنا بادئ ذي بدءٍ استعراض مسيرة مفهوم الديمقراطيَّة في سياق الفكر الغربيّ في مرحلتيه المعاصرة وما قبلها، ووجدنا أنّ هذا المفهوم في الفترة السابقة على العصر الحديث كان يتمتّع بهذه الخصائص:

- وجود حدود للمشاركة السياسيَّة
- عدم تمتّع المرأة بالحقوق السياسيَّة
- سير الحريَّة الفرديّة من رأس الهرم باتجاه القاعدة
- طرح مفهوم الفرد من الطبقة إلى التشخص الفرديّ.

بينما نجد أنّ هذا المفهوم في المرحلة الحديثة يتوفّر على الخصائص الآتية:

- التأكيد على الدفاع عن الحقوق الفرديّة للمواطن
- الاهتمام بدور العلم والوعي في المشاركة السياسيَّة
- تقديم الحلول المناسبة للحؤول دون انحصار السلطة بيد الأكثريَّة
- التأكيد على المنفعة والمصلحة الفردية
- الاهتمام بالحريَّة بمعنى رفع الموانع (البعد السلبيّ للحريَّة).

ومبرر البحث عن هذا المفهوم هو أنه تسرّب من النظام المعرفيّ الغربيّ إلى نظامنا المعرفيّ.

وبالرغم من وجود تيارين أساسيين في التعاطي مع مفهوم الديمقراطيَّة (التيار الأول يرى إلى الديمقراطيَّة بوصفها مجرد نظام سياسي وطريقة للحياة السياسيَّة، والثاني ينظر إليها من زاوية الفلسفة الاجتماعيَّة والقيم الخاصّة التي تفرضها تلك الأيديولوجيا) وعلى الرغم من هذين التيارين فإن لمفهوم الديمقراطيَّة في الغرب معنىً سيّالا.

ومن هنا، عندما ورد مفهوم الديمقراطيَّة إلى النظام المعرفيّ الإسلاميّ تعرّض لتغييرات وتحوّلات واكتسب معنىً مستقلاً، يختلف عن معناه الذي كان له في السياق الغربيّ وتولّد منه مفهوم جديد هو مفهوم الديمقراطيَّة الدينيَّة، وقد حصل الأمر عينه مع مفهوم الدستور والملكيّة الدستوريّة إبّان عصر المشروطة. وهذه التغيّرات الطارئة ناتجة عن خصوصيّات النظام المعرفيّ الإسلاميّ وآليّاته

المعتمِدة على النصوص الدينيَّة؛ لأجل هذه الأمور مجتمعة نرى من الضروريّ، أن تكون الخطوة الثانية بعد بيان هذا المفهوم المركّب الجديد، هي محاولة تحليل ملحقات هذا المفهوم على المستويين الخارجيّ والذهنيّ. ومبرر ذلك هو الهدف الذي اخترنا متابعته وهو السعي لاكتشاف نظام سياسيّ يستند إلى النصّ الدينيّ، كما هو المفترض في النظام المعرفيّ الإسلاميّ.

والعناصر النظريَّة المشار إليها هي مجموعة من العناصر التي تتميّز ببعد نظريّ (ثيوريك) صرف، وسوف أعبّر عنها في هذه الدراسة بالأصول أو المبادئ النظريَّة أحياناً. والعناصر الخارجيّة هي تلك المجموعة التي تجاوز حدود الذهن والمعتقد لتتحقّق في الواقع الخارجي المنفصل عن الذهن. والهدف الذي أرمي إليه من هذا التصنيف هو تسهيل محاكمة النظريَّات والحكم لها أو عليها، على ضوء هذه العناصر بعد تحليل النظريَّة إلى عناصرها المكوّنة لها في بعديها: النظري الذهني، والخارجيّ.

وقد حاولتُ تنظيم النظريَّات السياسيَّة التي عالجتها، وتبويبها في إطار نماذج عدّة هي: نموذج ولاية الفقيه العامّة، ولاية الفقيه من باب الحسبة، الولاية من باب جواز التصرف، وفصل الدين عن الدولة، وفي هذا التصنيف محاولة لملأ فراغ موجود في نظريَّة من خلال النظريَّات الأخرى. والأساس الذي اعتُمِد لحصر هذه النماذج هو استقراء ما أنتجه الفقهاء في هذا المجال. ومن ثمّ، وبعد حصر هذه النظريَّات طرحت عليها ثلاثة أسئلة مهّدت أرضيّة تقييمها.

هذا ويعتقد بعض الباحثين أنّ مفهوم «الديمقراطيَّة الدينيَّة» تركيب إضافي، وهو بهذا المعنى يختلف عمّا أقصده في هذا البحث عندما أستخدم هذا التعبير بوصفه مصطلحاً سياسيّاً جديداً. ويعتمد هؤلاء الباحثون في رؤيتهم لأنواع الإضافة على أساس التحليل الذهنيّ والتأمل في مباحث الألفاظ، وبالتالي تكون أنواع الإضافة على النحو الآتي:

التركيب الإضافي الترخيصي، التركيب الإضافي البياني، التركيب الإضافي الوصفي، التركيب الإضافي الاستعاري، التركيب الإضافي الاقتراني.

ويمكن تلخيص الدليل على عدم صحة هذا التصور: إمكان عدم مطابقته للواقع، تجاهله للتجارب المعاصرة في مقام العمل، وعدم الاهتمام بالمفاهيم والمضامين في مجال الفكر الإسلامي والاهتمام الصرف بالألفاظ والتراكيب.

وبالنظر إلى النظام المعرفي الإسلامي، فإن مفهوم «الديمقراطيَّة الدينيَّة» يجب أن يُتعاطى معه بشكل أعمق من كونه بحثاً لفظياً، والإبهام الموجود في مفهوم الديمقراطيَّة سوف ينتقل إلى هذا المفهوم الجديد، عندما يصنف التركيب بين الدين وبين الديمقراطيَّة في باب التركيب الإضافي. ومن خلال الإشارة إلى الإشكالية الموجودة في رؤية القائلين بالتركيب الإضافي، يتضح الرد على القول بعدم إمكان الجمع بين الديمقراطيَّة والدين؛ وذلك لأنَّ الإشكال والاعتراض يرد بناء على القول بالتركيب الإضافي.

وسوف نشير في الباب الأول من هذه الدراسة عن موقفنا المؤيد لمصطلح الديمقراطيَّة الدينيَّة، بعيداً عن استخدامه عند أنصار ما بعد الحداثة. وهناك سوف نشير إلى وجود نموذج من الديمقراطيَّة الدينيَّة في أوروبا، واعتراف بعض المنظرين بصحة وصف هذه الأنظمة بأنها أنظمة ديمقراطيَّة. وبالعودة إلى المباني النظريَّة عند المفكّرين والعلماء، على ضوء الأسئلة الإطارية الأربعة التي سوف نطرحها على كلّ نظريَّة سياسيَّة، وسوف يتضح مدى القرابة بين هذه الأطر وبين مفهوم الديمقراطيَّة الدينيَّة.

في السؤال الأول من هذه الأسئلة، حاولنا البحث عن ميزان الحريَّة والاستقلال الفردي في طرح المنظّر الذي نحاول استجواب نظريته؛ وفي السؤال الثاني حاولنا التساؤل عن مصدر مشروعيَّة النظام الديمقراطي الديني المدعى في النظريَّة. وفي هذا السؤال نهدف إلى تشخيص حدود تجارب الدولة

مع المواطن مثلاً: هل يشترط في تجاوب الدولة وانسجامها مع المواطن أن يسمح نظامها بتغيير الحاكم أو الحكّام في هذا النظام الديمقراطي الديني؟

وفي السؤال الثالث حاولنا استجواب النظريَّة وصاحبها حول الموقف من السلطة المعترف بها للشعب؟ وهل هي سلطة منفصلة عن السلطة السياسيَّة، لها كيانها القائم بذاته؟ وكذلك حول الموقف من رقابة الأمَّة على الدولة والإدارة الحاكمة؟ وعن موقع هذه الرقابة هل من خارج النظام السياسيّ أم من داخله؟ وقد حاولنا في هذا المجال تقصّي موقف المنظّر من عناصر الرقابة التي يجب، أو يمكن أن تخضع لها السلطة السياسيَّة.

هذا وبالرغم من وجود مشاكل عدة، وعقبات واجهناها خلال البحث مثل: الإبهام في مصطلح الديمقراطيَّة الدينيَّة، وجدة هذه الظاهرة، وعدم انسجام الأفكار والنظريَّات التي تمت معالجتها مع طرح مشروع البحث، واكتفاء بعض الباحثين بالتعريف اللفظي لهذا المفهوم، وعدم وجود إجماع حول مفهوم الديمقراطيَّة الدينيَّة، بل وجود من ينكر إمكان الربط بين الديمقراطيَّة والدين؛ بالرغم من ذلك كله جرت محاولة جمع الوجوه المشتركة بين النظريَّات المطروحة في مجال «الديمقراطيَّة الدينيَّة»، بهدف المقارنة بينها. وقد أُعطي هذا الجهد عنوان: «**تصنيف نظريَّات الديمقراطيَّة الدينيَّة**». وقد استبعدنا من هذا التصنيف، ما طرح على نحو الجدل، أو الأسلوب الخطابي، واكتفينا بالاستناد إلى الأفكار التي عرضت بطريقة علمية تستند إلى الدليل. ولم نحاول إدراج رأي أي عالم أو مفكّر، إذا لم يكن له رأي بُني على أساس ما تقدم. وبعد دراسة التصنيفات حاولنا دراسة النظريَّات بشكل فردي لاستخراج وجوه الاشتراك بينهما فكانت أربعة نماذج أساسية، تتميز بما يأتي:

١- الاعتراف بتدخل الدين في الحياة الاجتماعيَّة للإنسان، غاية الأمر أن بعضهم يرى إلى الدين بوصفه أمراً فردياً وآخرون يرون فيه أمر اجتماعياً.

٢- الاعتراف بمقدار من الحريَّة والاستقلال للأفراد في النظام السياسيّ الديمقراطي الديني؛ ولكن بعضهم قيّد هذه الحريَّة بالقوانين المطابقة للشريعة، وبعضهم اكتفى بقيد أن تكون هذه القوانين منسجمة مع الشريعة.

٣- الاعتقاد بمشروعيَّة النظام الديمقراطي الديني المبني على التأييد الشعبي، سواء في ذلك النظام الإلهي – الشعبي أو الإلهي؛ مع اختلاف الآراء في مدى تأثير رأي الشعب في هذا النظام.

٤- الإجماع واتفاق الرأي على أهمية ومنزلة العناصر الرقابية التي تؤدي إلى تقييد السلطة السياسيَّة. وفي هذا المجال يرى بعضهم أن الرقابة تابعة للتفويض من السلطة الدينيَّة الحاكمة، ويرى آخرون أنها غير تابعة للتفويض.

٥- الاعتراف بالمشاركة السياسيَّة للشعب في النظام الديمقراطي الديني؛ ولكن هذه المشاركة السياسيَّة تبعية وتنفيذية بحسب رأي، وبحسب آخر يُنظر إلى هذه المشاركة بوصفها عنصراً رقابياً.

٦- الإجماع على قضية العدالة في النظام الديمقراطي الديني، ولكن مع الاختلاف في مصاديق العدالة الاجتماعيَّة – السياسيَّة.

وبشكل عام يمكن القول حول مفوم الديمقراطيَّة الدينيَّة: هو طريقة ومنهج للحياة السياسيَّة لشعب يقبل النظام الديني ويؤمن به، وفي الوقت عينه يراعي هذا النظام السياسيّ حقوق الشعب.

ونظراً لما في هذا البحث من جدة، فقد واجهتنا في اختيار الآراء وتنظيمها وتشذيبها صعوبات ذلَّلتها هداية ودراية سماحة الشيخ داود فيرحي الذي أدّت ملاحظاته إلى حذف وتلخيص بعض المطالب ليتوفر هذا البحث على الانسجام الداخلي والترتيب المنطقي. وهذا الترتيب مدين أيضاً لآراء نقدية لعدد من المقومين لهذا العمل، كان لكل منه سهم في تصويب مسيرة الدراسة لتأخذ

شكلها الحالي على النحو الآتي:

البـــاب الأول: خُصص الباب الأول لوصف المطالب العلمية التي يُحتاج إليها في البحث عن الديمقراطيَّة الدينيَّة، حيث افتُتِح هذا الباب بالبحث عن مفهوم الديمقراطيَّة والتحولات التي طرأت عليه في النظام المعرفيّ الغربيّ، ثم ضممت إلى ذلك البحث عن الديمقراطيَّة الدينيَّة وطبيعة الإضافة في هذا المركب الجديد، وسعيت قدر المستطاع في سبيل توضيح العناصر الذهنية والخارجية لهذا المفهوم الجديد، وختمت بشرح الأهداف المتوخاة منه بشكل مختصر.

البـــاب الثاني: خصّصته للبحث عن المباني النظريَّة للعلماء المسلمين حول مفهوم الديمقراطيَّة الدينيَّة، وقد صنَّفت النظريَّات المطروحة في هذا المجال إلى أربعة نماذج هي: ولاية الفقيه من باب الحسبة، الولاية العامة للفقهاء، جواز التصرف، فصل الدين عن الدولة.

وأمّا البـــاب الثالث: فقد خصّص لتصنيف النظريَّات المطروحة حول مفهوم الديمقراطيَّة الدينيَّة، التي جُمِعت استقرائياً. وفي هذا التصنيف سعيت وحاولت البحث بشكل مقارن حول الفكر السياسيّ المستنبط من النصوص الدينيَّة، وحاولت قدر الوسع والطاقة بيان نقاط الضعف والقوة في كلّ نموذج من النماذج المطروحة.

وأمّـــا الخاتمـــة: فقد حاولت فيها جمع وجوه الاشتراك بين النظريَّات المطروحة، والخروج بتصور خاص ورؤية ذاتية لهذا المفهوم (الديمقراطيَّة الدينيَّة).

وفي ختام هذه المقدمة لا يسعني إلا تمنّي أن يكون هذا العمل محاولةً في سبيل تثبيت الديمقراطيَّة الدينيَّة وترويجها في البلاد الإسلاميَّة. متقدّماً من

جميع من كان لهم الفضل في ظهور هذا الكتاب بالشكر الجزيل.

مسعود پور فرد

ربيع ١٣٨٤

الباب الأول

الإطــــار النظـــري

توطئـــة

لا شك في أن الأحداث الفكرية والثقافية التي عصفت بالعالم الإسلامي، أثارت في وجهه تحديات كبيرة، ودعته إلى تحديد موقفه من مجموعة من المفاهيم ومنها مفهوم الديمقراطيَّة. ومن بين البلدان الإسلاميَّة التي تعرَّضت لهذا التحدي إيران، بدءاً من عصر الحركة الدستورية، وما تلاها من انحدار في الوضع السياسيّ والاجتماعي. وما أعقب تلك الفترة من صعود رافق الثورة الإسلاميَّة وانتهى باستقرار الجمهوريّة الإسلاميَّة، وتثبيت أركانها في الجغرافيا الإيرانية. وفي ميدان التعامل مع هذه التحدّيات ومواجهتها، يبدو أن أكثر أشكال الحكم التي يتوقع لها الاستقرار في إيران هو الحكم المبني على إرادة الشعب وسيادته، بعد أن تجاوز المجتمع الإيراني مرحلة الثورة، ووصل إلى حالة الدولة وبناء المؤسّسات، ورواج مفهوم سيادة القانون وحاكميته. ووفق رؤية الديمقراطيَّة الدينيَّة إنّ الإنسان موجود عاقل حرّ في اختياره للموقف الذي يراه من بين خيارات عدّة تواجهه ويواجهها. وعليه فإنّ المعنى الأوّلي لمصطلح الديمقراطيَّة هو ثبوت الحق للأمّة بالمشاركة في النظام السياسيّ من باب التأكيد على الحقّ الفردي للإنسان في إدارة شؤونه والتحكّم بمصيره.

ومن المقدّمات الضروريّة للبحث حول هذا المصطلح البحث حول دور النصوص الدينيَّة في تشكيل الموقف من هذا المفهوم، وتحديد منهج البحث. وضمن ذلك لا بدّ من تحديد تصوّر واضح لمجموعة من المفاهيم المرتبطة بهذا البحث مثل: المواطنة، الحريَّة، المشاركة السياسيَّة، الحياة السياسيَّة، وحقّ الانتخاب، حدود السلطة ومجالها، الرقابة وضبط السلطة السياسيَّة، المشروعيَّة السياسيَّة للنظام وغير ذلك مما سوف نلاحقه في أبحاثنا الآتية.

المفاهيـم الأساسيــة

النصـوص الدينـيَّـــة

تتمتّع النصوص الدينيَّة في الفكر السياسيّ الشيعي بدور أساس؛ حيث يمكن عدّها قطب الرحى ومركز الثقل. وقد مارست هذه النصوص دورها عبر تاريخ الشيعة الفكري والسياسي؛ ولكن لا بد من الاعتراف بقابلية هذه النصوص، كأي نص آخر، لتعدد القراءات واختلاف التفاسير.

والنصّ أو النصوص هي مجموعة الكلمات والقضايا الخبريّة أو الإنشائيّة الوحيانيّة، والتي هي في التعبير القرآني آخر الشرائع السماويّة التي أوحى الله بها إلى البشر عبر الأنبياء، ويختلف هذا المصطلح عمّا هو متداول بين علماء أصول الفقه؛ حيث يقصدون منه الكلام الذي لا يحتمل سوى معنى واحد لا يحتاج إلى تفسير. ووظيفة النصّ في الفكر الإسلامي استكمال العقل الإنساني في الموارد التي يعجز عن الدخول في متاهاتها. ولا بدّ للنص، عند الإماميّة، من أن يكون له لساناً ناطقاً تمثله الإمامة. ووفق مقتضيات العقل الإمامي، فإنّ العقل يسلّم بالحاجة إلى النصّ وكونه ضرورياً ودور الإنسان تجاه النصّ هو

فهمه وإقامة نوع من الحوار معه، ويبرز في هذا المجال اتجاهان:

الاتجاه الأول: هو الذي يحاول فهم ما أجمل واستغلق من النصّ بواسطة العقل؛ وذلك أن أصحاب هذا الاتجاه يعترفون بعجز العقل عن فتح كلّ الأبواب وفهم كلّ المسائل ولكنّهم يرون في الوقت عينه أنّ النصّ قد أضاء للعقل بعض السبل، ورسم له بعض الخطوط التي تمكنه من فهم ما استغلق من النص.

الاتجاه الثاني: هو الاتجاه الذي لا يرفع العقل إلى مرتبة فهم النصّ المجمل، أو اكتشاف ما لم يقله النصّ صراحة، بل يرى ضرورة تتبّع أثر النصّ نفسه والسير خلفه إلى حيث يصل بنا عبر التاريخ، ولو من خلال تجلّيه في عمل الأئمّة المعصومين(ع). وهذا ما فعله الشيعة عبر التاريخ حيث وسّعوا مفهوم النصّ ليشمل مضافاً إلى القرآن الكريم وسنة النبي (ص)، السُّنة القولية للأئمّة المعصومين (ع) وأفعالهم. وفي زمن غيبة الإمام المعصوم (ع) تراكمت تجربة فكريّة غنيّة لعلماء الشيعة عبر التاريخ، فولّدت نصاً ثقافيّاً من خلال الاجتهاد والطرائق العقلانيَّة لنموّ المعرفة.

ومن وجهة نظرنا إنّ للنصّ مراتب ودرجات، فالنصّ الأول هو القرآن وهو الوحي الذي نزل على النبي (ص)، ومن أهم خصائصه الطابع النظريّ (ثيوريك)، والنصّ الثاني أي النصّ المفسّر وهو أقوال المعصومين (ع) وأفعالهم، والنصّ الثاني يشبه النصّ الأوّل من بعض نواحيه وأهدافه إلا أنّه أكثر بسطاً وسعة وله طابع عملي، والنصّ الثالث هو النصّ الثقافي الذي أنتجه العلماء على ضفاف النصّ الأول والثاني أو في سياق مختلف، وهو ما سوف نسميه في هذه الدراسة بـ «العلم السياسي».

ومحور بحثنا في هذه الدراسة النصّ الثقافي، أو العلم السياسيّ عند المسلمين؛ وذلك أنّه عندما دخلت بعض المفاهيم المرتبطة بالديمقراطيَّة، أو ما عرف منها بعنوان المشروطة في مقابل الاستبداد، إلى مجال الفكر الإسلامي

لم تستطع زلزلة ولا زحزحة النصّ الأوّل ولا النصّ الثاني. بل إنّها واجهت أو نازلت النصّ الثقافيّ، أو ما سمّيناه العلم السياسيّ.

ومن هنا، فإنّنا سوف نتتبّع في هذه الدراسة التحوّلات والتبدّلات التي طرأت على العلم السياسيّ الإسلامي، منذ عصر المشروطة وحتّى الجمهوريّة الإسلاميَّة، لنعرف هل حصل هذا التبدّل أو لم يحصل؟ وفي هذا المجال سوف نقدّم تقريراً وصفياً - تحليلياً للنظريَّات التي طُرِحت خلال هذه المرحلة التاريخية؛ ليتّضح من خلاله طبيعة العلاقة بين العلم السياسيّ وبين النظام المعرفيّ، وكذلك لتتضح حدود ومعالم النظام المعرفيّ في إطار الفكر الإسلاميّ؛ وذلك بهدف جلاء الآليّات التي حكمت العلاقة بين نظامنا المعرفيّ والنظام المعرفيّ الخارجيّ في مجال البحث حول الديمقراطيَّة.

النـصّ وخصـائصــه:

١- يتميّز النصّ الأوّل والثاني باشتماله على خطوط إرشاديّة علامات تهدي وتحذر من الخروج عن إطار النص، أو تعلم بالبقاء ضمن إطاره.

٢- فوق تاريخي وتفسيري: من الممكن أن يقدّم لكلّ نصّ تفسير، أو أكثر وربّما تكون هذه التفسيرات مختلفة وأحياناً، ولكن يبقى الحكم على هذه التفاسير صحّة وسقماً تابعاً للمعايير والأصول الثابتة التي يحدّدها النصّ نفسه.

٣- خضوعه للتفسيرات المختلفة في مقام العمل، وذلك أن النص الواحد ربما يفهم في ظروف تاريخية مختلفة بطرق عدة ويرجع سبب الاختلاف إلى عوامل قومية وعرقية وتاريخية.

٤- إن العلم السياسيّ ليس نصاً، بل هو فهم للنصّ واستنتاج منه. ومن

هنا، يمكن أن يتغيّر موقفه من مفهوم الديمقراطيَّة، أو ما شابه من المفاهيم، أو تنتهي مدة صلاحيّة موقف معين. وأهم الأبحاث حول الديمقراطيَّة الدينيَّة تكمن في هذا البعد.

النظام المعرفيّ وخصائصه:

النظام المعرفيّ هو مجموعة العلاقات والروابط المبنية على رؤية معرفيّة، لفترة زمنيّة محدّدة تضفي الوحدة على مفاهيم تلك الفترة، وتحقّق الانسجام بينها. ويدور النظام المعرفيّ الذي نعالجه في هذه الدراسة حول محور النصّ، ويستند إليه. وقد تشكّل نظامنا المعرفيّ (الذي ندرسه على الأقل) ما بين عصر المشروطة والجمهوريّة الإسلاميَّة، واتّضحت معالمه في هذه الفترة.

ويرى بعض العلماء انحصار النظام المعرفيّ بمنهج الخطاب ويعرّفونه بالآتي:

«النظام المعرفيّ هو كلّ الروابط والعلاقات التي توحّد ما بين الأفعال الخطابيّة، في عصر خاصّ، والتي تؤدّي إلى ولادة الأشكال المعرفيّة للعلم، وربما أنظمته الصوريّة...»[1].

ويمتاز النظام المعرفيّ الذي يدور حول محور النصّ بالخصائص الآتية:

١- تنظيم ومأسسة مجموعة منسجمة من المفاهيم مثل: الديمقراطيَّة، المواطن، مشروعيَّة النظام السياسيّ، المشاركة السياسيَّة، حريَّة الفرد المسلم، والعدالة الاجتماعيَّة.

٢- إنتاج مجموعة من المفاهيم، تُنازِل المفاهيم السابقة وتتحدّاها. (وعلة المواجهة أو التحدّي قد تكون هي الأزمة الداخليّة التي يعاني منها النظام المعرفيّ، أو الضغط الخارجيّ عليه من نظام معرفيّ أقوى منه).

١- أوبير دريفوس، **فوكو ما بعد البنيويّة والهرمنوطيقا**، ترجمه إلى الفارسيّة: حسين بشيريّة، ص٨٣.

٣- التحسّس من المفاهيم الواردة إلى هذا النظام المعرفيّ. مثال ذلك مفهوم المشروطة عندما ورد إلى نظامنا المعرفيّ، لم يقبل بدلالاته الغربيَّة جميعها، بل تمّ إجراء بعض التعديل عليه فتحوّل من دلالته على سلطة الشعب في مجال التشريع إلى معنى آخر ينسجم مع وجود الشريعة الناجزة. وهذه الحساسيّة عينها تواجه مفهوم الديمقراطيَّة.

٤- دمج بعض المفاهيم ببعضها الآخر؛ بحيث يصعب تمييز الحدود الفاصلة في ما بينها. ولكن يجب الالتفات إلى أنّ من الممكن للنظام المعرفيّ النصّي، أن يحقّق التضاد بين المفاهيم، كما يمكنه أن يوحّد بينها ويدمجها. ويبدو أنّ نظامنا المعرفيّ، قد أوجد بعض نقاط الاشتراك مع مفهوم الديمقراطيَّة.

٥- إنتاج آليّات محدّدة تؤدّي إلى إخفاء بعض النصوص، وإحياء بعضها الآخر وتعويمها. تماما كما يحصل مع الروايات الواردة حول دور الأمَّة في الرقابة على السلطة، وروايات حقوق الناس في مجال البحث عن الديمقراطيَّة.

٦- إمكان إعادة تفسير بعض المفاهيم الواردة إلى النظام المعرفيّ. مثل إعادة تفسيرنا لمفهوم الديمقراطيَّة الدينيَّة على ضوء النصوص الثقافيّة الجديدة، ما يمثّل مقدّمة ممهّدة لفهم خطابات الثورة الإسلاميَّة من قبيل كلمة الإمام الخمينيّ المشهورة: **«الميزان والمعيار هو رأي الأمَّة»**.

٧- المساعدة على جمع الأدلّة المؤيّدة للتفسير المقصود للنظام المعرفيّ، مثل جمع الأدلّة المؤيّدة لتفسير مفهوم الديمقراطيَّة الدينيَّة على الرغم من وجود أدلّة مضادّة.

٨- تحسين الرؤية من خلال طرح النظام المعرفيّ لبعض النصوص، بوضوح أكبر كما في الروايات الواردة في باب نصيحة أئمّة المسلمين؛ حيث تُبرَز هذه النصوص وتُفهَم بشكل أكثر جلاءً ووضوحاً عند الحديث عن الديمقراطيَّة الدينيَّة.

٩- التأييد الذهني والطمأنة: بما أنّ النظام المعرفيّ المقصود يدور حول النصّ، بوصفه محوراً، فلا بدّ له من ممارسة نوع من التصفية للنصوص والمفاهيم؛ بحيث تزاح النصوص المتعارضة إلى الحاشية؛ ومثال ذلك: مسألة الديمقراطيَّة الدينيَّة وقضاياها التي تمرر في مصفاه ليؤخذ منها ما ينسجم مع النظام المعرفيّ ويترك غيره. وبالتالي لتحصيل الاطمئنان بالاستناد إلى النصّ وعدم مخالفته[1].

بالنظر إلى الخصائص المذكورة أعلاه، يتبيّن أنّ النظام المعرفيّ على صلة وثيقة بعلمنا السياسيّ ذي البعد التاريخي؛ حيث إنّ هذا العلم السياسيّ وُلِد من دون شك في محطة تاريخيّة محدّدة، وربّما تراكم أيضاً عبر التاريخ، أو جرى تعديل وإعادة النظر فيه. وعلى أي فإن العلم السياسيّ (النصّ الثقافي) يؤسّس علاقةً معيّنة بنظامه المعرفيّ الخاصّ به. ففي العهود الأولى للفكر الإسلامي كانت الأسس المعرفيّة محلّ إجماع ولم يكن هناك نظامٌ معرفيٌّ بديلٌ، فكانت الأسئلة تطرح دائماً على النصّ لتحصيل الجواب منه. مثال ذلك: أنّ ابن سينا والفارابي كانا يعتقدان بوجود تفاوت طبيعي بين الناس، وهم منقسمون بمقتضى الطبيعة والفطرة إلى: رئيس ومرؤوس، ولذلك كان من المهم للمفكّرين ولعامّة الناس في آن واحد استفتاء النصّ حول هوية الرئيس وتعيين شخصه أو مواصفاته.

وأمّا في النظام المعرفيّ الجديد، فقد تبدّلت الأسئلة المطروحة على النصّ وصار السؤال الأساس للمسلم هو: كيف يمكن أن نعيد حضور التراث الدينيّ في ساحة الفكر المعاصر؟ وكيف يمكن توضيح مفهوم الديمقراطيَّة الدينيَّة وشرحه وتوضيح النظام الديمقراطيّ؟

١- انظر: داود فيرحي، **كراسة تعليمية في معهد العلوم السياسيّة**، ص ١٦، لعام ١٣٨٠.

وبشكل عام، عندما دخل البحث حول الديمقراطيَّة إلى النظام المعرفيّ الإسلامي، حدث تبدُّل وتغيُّر في عدد من المفاهيم السابقة مثل: السلطة والمجتمع؛ لتتناسب مع المفاهيم الجديدة الواردة؛ وفي المقابل أدّى دخول المفاهيم الجديدة إلى النظام المعرفيّ للمسلمين (سنة وشيعة) إلى كسر النظام المعرفيّ السابق، ولكن انحصر تأثيرها على النصّ الثقافيّ (العلم السياسي)، ولم تستطع المس بالنصّ الأوّل أو الثاني.

وعليه بقي القرآن والسُّنة في النظام المعرفيّ في إطاره الإمامي، بمثابة مصدر ثابت لم يطرأ عليه أيّ تحوّل أو تبدّل، وإنّما طرأ التعديل على المفاهيم الوافدة كما حصل مع مفهوم الديمقراطيَّة؛ حيث جرت محاولات تعديله وتطويره لينسجم مع ذلك المصدر الثابت، فتحول من ديمقراطيَّة إلى ديمقراطيَّة دينيَّة، وهذا المعنى الجديد يختلف عن معنى مفهوم الديمقراطيَّة كما هو في المجال الغربيّ، ويمكن العثور على مَواطِن الجِدّة فيه من خلال المقارنة والبحث.

ومفهوم المشروطة أيضاً، عندما دخل إلى الفكر الإيراني انفصل عن دلالاته السابقة في المجال الغربيّ، وتم تحويره لينسجم مع الشريعة، وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا التعديل كان نتيجة اختلاف الآراء والجدل الكبير بين علماء تلك الفترة ومفكّريها، إلى أن صارت المشروطة مقيّدة بالشريعة وليس بالقوانين الوضعيّة البشريّة.

وللوصول إلى صورة موحّدة للنظام المعرفيّ، ولتوضيح طريقة تعامل العلم السياسيّ (النصوص الثقافية) مع مفهوم الديمقراطيَّة، منذ عصر المشروطة إلى عهد الجمهوريّة الإسلاميَّة حاولنا اعتماد المقارنة منهجاً وأسلوباً؛ لعرض وتحليل آراء العلماء ونظريَّاتهم. وقد حاولنا اختبار نظريَّات هؤلاء العلماء وتحليل عناصرها الذهنيّة والواقعيّة للوصول إلى تصوّر واضح حول مفهوم الديمقراطيَّة الدينيَّة عندهم.

المنهــج

اعتمدنا، كما تقدّمت الإشارة، المقارنة المنظّمة منهجاً لتوضيح الظواهر والمفاهيم السياسيَّة وشرحها، وما يدعونا إلى اعتماد هذا المنهج في المعالجة عدم وجود مواقف واضحة ونظريَّات جاهزة بسبب جدّة البحث. والدافع الثاني هو أنّ عرض النظريَّات والآراء بعضها إلى جانب بعضها الآخر، يسمح لنا بالاطّلاع على جميع النظريَّات والأفكار المطروحة أو أهمّها على الأقل.

وربما يسمح لنا هذا المنهج المقارن باستخراج موقف موحّد من مفهوم الديمقراطيَّة، أو على الأقل باستخراج عدد من المواقف المتقاربة.

كما أنّ المقارنة تسمح لنا بتفسير النظريَّات والأفكار، واختبار مستنداتها وأدلّتها كما نتائجها وخلاصاتها النهائيّة، كما يسمح لنا بإنتاج نظريَّات جديدة أو إعادة إنتاج النظريَّات القديمة، ولكن هذا الأمر يتوقّف على توفّر نظاسنا المعرفيّ المعتمد على مفاهيم مُحْكَمَةِ الأُسُسِ والبناء.

ويمكن للدراسة المقارنة أن تكون استقرائيّة أو قياسيّة. وتسمح المقارنة كذلك بتوسعة هذه المفاهيم والنظريَّات من خلال اختبارها لقوّتها وإمكانيّات انتقالها. فإذا وُجِد أن لمفهوم ما معنى وحمولة ثقافية تزداد قابليّة انتقاله. وبشكل عام توجد ثلاثة أنواعٍ من الدراسات المقارنة: البحث الموردي، البحث والدراسة المنظمة في إطار محدّد، والمقارنة الواسعة الإطار على المستوى العالمي.

وفي هذه الدراسة، اعتمدنا المقارنة من النوع الثاني، وميزة هذا الأسلوب تكمن في أنه يسمح باستعراض عدد أكبر من النماذج وهو أقل تفصيلاً من البحث الموردي، ولكنَّه يتمتّع بقابليَّة تعميم النتائج. ولما كان مجال بحثنا هو الديمقراطيَّة الدينيَّة في المجال الإسلامي مع التأكيد على الفكر الشيعي، فإننا

صرفنا النظر عن النوع الثالث.

والباحث المقارن مضطرٌّ لاختيار مجموعة من النظريَّات تعتبر أكثر وضوحاً وأدق كشفاً عن نقاط الاختلاف أو الاتفاق، وربّما كان كتاب سيدني فربا (Syd-ney Verba) ونورمن ناي (Norman H. Nie) وجي أون كيم (Jae-on Kim) حول المشاركة السياسيَّة مثالاً مناسباً لهذا الأسلوب من البحث[١].

والأمر المهم في المقارنة هو الالتفات إلى النماذج التي يجب اختيارها للمقارنة، فهل تختار النماذج المتشابهة أم النماذج المختلفة؟ في هذا المجال يرى **كوليير** أن الدمج بين الشكلين هو الموقف الأفضل[٢]. ونحن في هذه الدراسة قد اخترنا أربعة نماذج هي: ولاية الفقيه في الأمور الحسبيَّة، ولاية الفقيه العامّة، جواز التصرّف، والعلمانيَّة الدينيَّة (وتقع هذه النماذج ضمن فئات أربع مختلفة)، ولكنّنا ادرجنا ضمن فئة واحدة أحيانا ممثلين للنظريَّة الواحدة لما في ذلك من مزيد من وضوح الموقف من موضوع الدراسة وهو مفهوم الديمقراطيَّة.

مشكلة الدراسة

إن أيّ دراسة لا بدّ من أن تواجه مجموعة من المشكلات، وبخاصّة عندما يخضع موضوع الدراسة للتأمّل والتدبّر الكافي من قبل الباحثين. وسوف يؤدي التغلب على الصعوبات إلى مزيد من الدقة ووضوح الأهداف. وما هو مطلوب بالدرجة الأولى هو الإقرار بالمشكلات ومحاولة التغلب عليها، وقد واجهتنا في دراستنا هذه مشاكل عدة نشير إلى أربع منها:

١- أنظر: ديفيد مارش وجيري استوكر، **المنهج والنظريَّة في العلوم السياسيَّة**، ترجمه إلى الفارسيّة: حاجي يوسف، ص ٢٩٠.

٢- م.ن، ص ٢٩١.

أ- اختيـار النمـاذج وضيـق الخيـارات:

إنّنا نؤمن بضرورة ممارسة نوع من الانتقائيّة في النماذج التي نختارها للمقارنة والتحليل؛ ولذلك حاولنا في هذه الدراسة تتبّع أربعة أطر عامّة كليّة. وإن كانت النماذج والموارد المندرجة تحتها محدودة وغير كثيرة. ولكنّنا بذلنا ما وسعنا الجهد أن تكون النماذج المختارة منسجمة مع الإطار الكلّي الذي أدرجناه ضمنه.

ب- كثرة المتغيّرات في البحث حول الديمقراطيّة الدينيّة وقلّة المنظّرين:

من المشكلات التي تواجه الأسلوب والمنهج المقارن كثرة المتغيرات وتعددها؛ حيث تقدّمت الإشارة إلى صعوبة العثور على نظريّتين متشابهتين في عناصرهما كافّة، غير عنصر واحد مختلف، هذا إن لم نقل باستحالة وجود مثل هاتين النظريّتين.

وهذا الأمر يحرمنا ممّا هو متاح في التجارب المجدية التي تبتني عليها العلوم الطبيعيّة، وما يعزينا في بحثنا هذا أنّ هذا العائق موجود في سائر العلوم ذات الطابع الاجتماعي.

وعلى أيّ حال، إنّ النماذج التي حاولنا جذبها إلى دائرة نقاشنا محدودة تبعاً لعدم وفرة المنظّرين في الأطر التي عملنا عليها. وقد حاولنا التغلّب على هذه المشكلة من خلال التركيز على أهمّ المتغيّرات وكذلك من خلال حصر هذه المتغيّرات في مجموعتي العناصر الذهنيّة والعناصر الواقعيّة الخارجيّة.

ج- الميـل إلـى وجهـة نظـر خاصّـة:

لا شك في تأثير الأفكار الخاصّة بالمحقّق والباحث على نتائج البحث، وهذه المشكلة يمكن التغلّب عليها وتجاوزها من خلال زيادة الكم في المعطيات وتجويد الكيف في اختيارها ورفع مستوى دقة التفسير للمعطيات والمعلومات المتوفّرة.

د- تشابه الظواهر واختلاف المعاني:

يمثل تشابه الظواهر واختلاف المعاني والتفسيرات واحدة من أبرز مشكلات الأبحاث المقارنة في العلوم كافّة، ومنها الأبحاث والدراسات ذات الطابع السياسيّ - الاجتماعي. ولسنا ندّعي إمكان حل هذه الإشكاليّات المنهجيّة والمعرفيّة وتجاوزها جميعاً في هذه الدراسة، ولكننا مصرّون على أهميّة الالتفات إلى هذه المشكلات لأي باحث قبل خوض غمار بحثه.

الديمقراطيّة

الديمقراطيّـَة من أصـل يونـاني مركّبـة مـن كلمتـين (Domos) الشعب و (Kratos أو Cratia) السلطة والمدلول العام لها سلطة الشعب ويرتبط هذا المصطلح بفترة من تاريخ أثينا. وبعد اليونانيَّة انتقلت هذه الكلمة إلى اللغة الفرنسيّة ومنها تسرّبت إلى الإنكليزيّة، وذلك في القرن السادس عشر وتلاقت هذه الكلمة بعدد من الأفكار والأيديولوجيّات وتراكم عليها ما علق بها من الأفكار السائدة في المجتمعات التي حلّت فيها، إلى أن صار لها دلالاتها الخاصّة بها. والفترة اليونانيَّة للديمقراطيَّة هي ما بين عامي ٥٠٨ و ٣٣٨ قبل الميلاد. والديمقراطيَّة هي حاصل جهود مجموعة من إصلاحيي أثينا: **سولون، وكليتن، وبركليس**، الذين عملوا على تطوير النظام السياسيّ الأرستقراطي. وقد انتهت هذه التجربة الأوليّة للديمقراطيَّة باجتياح فيليب المقدوني لليونان عام ٣٣٨ ق.م. ثم عادت فكرة الديمقراطيَّة تطفو على سطح النقاش السياسيّ والفكري مع بداية عصر النهضة الأوروبيّة الذي حاول مفكّروه اقتباس التجربة اليونانيَّة والرومانيّة وإحياء مفاهيمها[١]. وما زال العلماء والمفكّرون الغربيّون حتّى عصرنا هذا يحاولون تقليد الديمقراطيَّة اليونانيَّة وإصلاحها.

ومن أهم ما يبحث عنه في الفلسفة السياسيَّة عندما تطرح فكرة الديمقراطيَّة للنقاش هو البحث حول طبيعة الحياة الاجتماعيَّة السياسيَّة ومشاكلها[٢].

١- رضا بهشتي معز، مدخل إلى تاريخ الديمقراطيّة، ص ٢٨.

٢- جين همبتن، الفلسفة السياسيّة، ترجمه إلى الفارسيّة: خشايار ديهمي، ص ٢١.

ولا شك في أن بحث الديمقراطيَّة من الأبحاث القديمة المطروحة في الفلسفة السياسيَّة، وهو من المفاهيم الأساسيّة في هذا المجال على الرغم من تضارب الآراء في حدوده وآفاقه. وبشكل عام يمكن القول بوجود اتّجاهين في معالجة مفهوم الديمقراطيَّة:

«يتعامل الاتجاه الأول مع الديمقراطيَّة من حيثيّة النظام السياسيّ وبوصفها طريقة ومنهجاً للحياة السياسيَّة. والاتجاه الثاني ينظر إلى الديمقراطيَّة من زاوية الفلسفة الاجتماعيَّة والقيم الخاصّة التي تقتضيها تلك الأيديولوجيا»[1]

وبشكل عام، يمكن القول بعدم اتفاق الباحثين حول رؤية واحدة إلى الديمقراطيَّة[2]. بل هناك اختلاف في وجهات النظر في داخل كلّ من الاتجاهين المشار إليهما. ومن هنا، نجد أنّ الديمقراطيَّة مفهوم ذو معنى سيال ينسجم مع الأفكار والنظريَّات السياسيَّة المتعارضة أحياناً وهذا يكشف عن عدم توفّرها على مضمون محدّد متّفق عليه[3]. هذا ولكنّنا بعد التأمّل والتدقيق يمكننا العثور على بعض نقاط الاتفاق، والحد الأدنى لهذا الاتفاق هو الاتفاق حول المشاركة السياسيَّة للمواطنين من داخل النظام السياسي[4]. وما نحن بصدده في هذه الدراسة، هو البحث عن طريقة ومنهج للحياة السياسيَّة؛ بحيث يشعر المواطنون، بعيداً عن أي واسطة، بنوع من الانسجام ووحدة الهدف من داخل النظام السياسيّ المعتمد لإدارة الدولة.

ويوجد أمران يستحقان التوقف والتأمل، في البحث حول الديمقراطيَّة في النظام المعرفيّ الغربيّ، هما:

١- رودي كارلتون كلاير، التعرف على علم السياسة، ترجمه إلى الفارسيّة: بهرام ملكوتي، ص ١٠٨.

٢- حسين بشيرية، دروس الديمقراطيَّة للجميع، ص ٢٠ (فارسي).

٣- جوزف شوبيتر، الرأسمالية-الاشتراكية، والديمقراطيَّة، ترجمه إلى الفارسيّة: حسن منصور، ص٢٨٥.

٤- رضا بهشتي معز، م. س.، ص ٢٣.

أ- دور المشاركة والرقابة السياسيَّة للشعب في القضايا التي ترتبط بحياة الناس بشكل مباشر.

ب- المنع من استبداد الأكثريَّة، وهذا الأمر الأخير ربما كان من أهمّ العناصر التي يتكوّن منها مفهوم الديمقراطيَّة.

حول الأمر الأول، يوجد في الغرب عدد من المفكرين مثل: **ماكفرسون، بيتمان، وبولانزاس**، يعتقدون بأنّه على الرغم من تعلّم الناس كيفيّة المشاركة من خلال تجربة المشاركة نفسها، إلا أنّهم يعتقدون بأنَّ الأمور التي لها صلة مباشرة بحياة الناس تتيح لهم تعلّم أصول الديمقراطيَّة بشكل أكثر واقعيّة مع رغبة وإقبال على المشاركة[1]. وهذا الأمر قد جرى بحثه والنقاش فيه في مجتمعنا المعاصر مع التركيز على دور المشاركة السياسيَّة في المجتمع الديني.

وحول الأمر الثاني تجدر الإشارة إلى ما طرحه المفكّر روبرت دال تحت عنوان: الحكم التعدّدي أو السلطة التعدديَّة (Polyarchy) للحيلولة دون استبداد الأكثريَّة حيث يقول:

«إذا كان لا بد من الحديث عن الخصائص والعناصر التي تميّز بين الديمقراطيَّة والديكتاتوريّة، فإنّ ذلك أشبه ما يكون بسلطة مجموعة من الأقليّات تبدّلت إلى أكثريَّة، وإن خصوصيّات الحكم التعددي (Polyarchy) تكمن في أنّه يسمح إلى حدّ كبير بتدخّل الأقليّات وتأثيرها في القرارات الحكوميّة»[2].

وهذا الموضوع أيضا، من الموضوعات المطروحة في مجتمعنا وغالباً ما يطرح من قبل ذوي المواقف السلبيّة من الديمقراطيَّة. وتجدر الإشارة إلى أنّ النتيجة

١- ديفيد هلد، مدلهاي ديمكراسى (نماذج الديمقراطية)، ترجمه إلى الفارسيّة: عباس مخبر، ص ٣٩٥.

2- Dahl, A, **A Preface to Democratic Theory**, university of Chicago, p. 133.

المشتركة بين هذه الآراء والمواقف، يمكن أن تُبنى على أسس وأصول متنوّعة وربما كان بعضها مشتركاً في مكوّناته وعناصره مع الديمقراطيَّة نفسها[1].

هذا على الرغم من الاختلاف في النظرة إلى الإنسان بين الفكر الغربيّ والفكر الإسلامي، بل والاختلاف في الزاوية التي يُنظر منها، وذلك أنّ أحد النظامين الفكريين يدور حول محور النصّ والآخر لا محل فيه للنص، بل يدور حول فكرة القانون الطبيعي.

الديمقراطيَّة القديمة والحديثة

الديمقراطيَّة التقليدية

ربما يمكن اكتشاف المفهوم والمعنى التقليدي للديمقراطيَّة في النظام المعرفيّ، والفكري الغربيّ من خلال التأمّل في الخطبة المنسوبة إلى بركليس «الدفن». فهو يتحدّث في هذا النصّ عن مجتمع يستطيع جميع مواطنيه المشاركة في تعميق الحياة العامة وتقويتها، بل في الواقع هم جميعاً مضطرون إلى ذلك[2]. وفي واقع الأمر إن الديمقراطيَّة الأثينيّة تتضمّن نوعاً من الالتزام العام بقانون الفضيلة المدنيّة، والإيثار تجاه الدولة، والربط بل تبعيّة الحياة الخاصة للحياة العامة. هذا ويشير بركليس إلى «ضرورة المداراة ليستطيع الناس التمتّع بمنهجهم وطريقتهم الخاصّة في الحياة. وأمّا الديمقراطيَّة اليونانيَّة، فلا تميّز بين الفضيلة الفرديّة وفضيلة المواطنة»[3]. وما يطرح في ذلك النظام هو صيغة الحياة السياسيَّة أي المشاركة المباشرة بما في ذلك ما يسميه بركليس الحوار الحر[4].

١- انظر: عبد الرحمن عالم، أسس علم السياسة، ص ٢٩٦. (فارسي)

٢- ديفيد هلد، م. س.، ص ٣٣.

٣- م. ن.، ص ٣٤.

٤- ديفيد هلد، م.س، ص٣٤.

وربّما كان بين هذا المعنى وبين ما يطرحه توماس كون بعنوان ديمقراطيَّة المشورة (delebrative democracy) تشابهاً[1].

وفي الديمقراطيَّة التقليديّة، لا يحقّ لكثير من سكّان أثينا المشاركة في الشأن السياسيّ العام، وذلك كالنساء والمهاجرين الذين كانوا محرومين من حقّ المشاركة، وأكبر الفئات الاجتماعيَّة التي كانت محرومة من المشاركة هم العبيد الذين كان عددهم يفوق عدد الأحرار في أثينا[2].

وبكلمة مختصرة كان حقّ المشاركة في الشأن السياسيّ والإداريّ محصوراً بالرجال الأحرار والمواطنين الحقيقيّين الذين يريدون المصلحة العامّة.

وعلى الرغم من اعتراض أرسطو على ديمقراطيَّة أثينا، إلا أنّه يرى أنّ الديمقراطيين مزجوا بين الحريَّة والمساواة؛ بحيث لا تتسنّى الحاكميّة العامّة والسلطة من دون المساواة العدديّة[3].

وأهمّ ما يميّز الديمقراطيَّة القديمة ما يأتي:

١- تحديد المشاركة السياسيَّة.
٢- حرمان المهاجرين والنساء والعبيد من حقّ المشاركة السياسيَّة.
٣- تنفيذ الديمقراطيَّة وتطبيقها بشكل آلي ومباشر.
٤- سريان الحريَّة من رأس الهرم إلى القاعدة.
٥- التجلّي الاجتماعي للأفراد على شكل طبقة اجتماعيَّة أكثر من ظهورهم كأفراد[4].

1- Joshu Cohen, **The Material of Delebrative Democracy**, Social Philosophy and Polity, P.143.

٢- ديفيد هلد، **نماذج الديمقراطيّة**، م.س. ، ص ٤٢.

٣- م. ن.، ص ٤٢.

٤- ول ديورانت، **تاريخ الفلسفة**، ترجمه إلى الفارسيّة، عباس زرياب خوئي، ص ٢٠.

لا يميّز بعض المنظّرين المحدَثين بين ديمقراطيَّة حديثة وأخرى قديمة[1]، إلا أنّ الواقع أنّ الديمقراطيَّة مرّت بمراحل لا يمكن إنكارها، وليس ذلك فحسب، بل إنّ بعض مراحل هذه الديمقراطيَّة لا ينطبق على المعنى القديم لها. واليوم يأخذ مفهوم الديمقراطيَّة أشكالاً مختلفة، وترتبط بأفكار متفاوتة وعديدة، فمثلاً لا انسجام بين ما يطرحه **ماكيافللي وهوبز** حول الشعب والنظام السياسيّ وبين الفلسفة السياسيَّة للدولة - المدينة في أثينا وغيرها من مدن اليونان القديم، والقول عينه يقال حول ما طرحه **توما الأكويني** وقبله **القديس أوغسطين** اللذين ميّزا بين الوجه الدنيوي والوجه المعنوي للنظام السياسي، وكذلك ما طرح حول الديمقراطيَّة من أفكار في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر إلا في ضوء النظرة الحداثوية للإنسان[2].

ففي الفكر السياسيّ الحديث اكتسب البحث والحديث حول سلطة الشعب معنى جديداً لم يكن له من قبل، وهو الإنسان الفرد لا الإنسان بوصفه عضواً في مجتمع. ثمّ إنّ القيم ومعايير إدارة الاجتماع الإنساني لا تُقبل إذا كانت مملاة من خارج الإنسان وعقله المعيشي الطبيعي. وفي الحقيقة تجاوز مفهوم الديمقراطيَّة المعاني التي كانت تتبادر منه عند إطلاقه مثل: المشاركة والفضيلة المدنيّة والاهتمام بالصالح العام، وسلطة الأكثريَّة؛ تجاوز هذه المعاني إلى معانٍ أخرى ودغدغات فكريّة مختلفة. والقلق الأهم الذي يواجه الإنسان الحديث هو: كيف يمكن تجنّب تأسيس حكومة مستبدة باسم الإرادة العامة والفضيلة المدنيّة؟ أليس من المحتمل والوارد جداً الوقوع في استبداد الأكثريَّة على الأقليَّة وقمعها في الحكومات الديمقراطيَّة؟ أليس من المحتمل أن يتحوّل الحرص على

١- أنتوني، آربلاستر، الديمقراطيّة، ترجمه إلى الفارسيّة: حسن مرتضوي، ص ٤٥.

٢- ديفيد هلد، م.س.، ص ٧٢.

مشاركة الجماهير إلى انحراف نحو التطرّف؟ في مقام الرد ومواجهة هذه الشكوك يطرح أنصار الديمقراطيَّة الحديثة القضايا الآتية:

- الاهتمام المضاعف بالحقوق الفرديّة للمواطنين.
- إيلاء أهميّة كبرى للعلم والوعي خلال المشاركة السياسيَّة.
- تقديم الحلول المناسبة لمنع الأكثريَّة من الاستبداد.
- التركيز على المنفعة ومصلحة الفرد.
- الاهتمام بالحريَّة بمعنى إزاحة العقبات من وجه الفرد، وإعطائه الحق بالقيام بما يريد دون إجبار أو إلزام، لا من الدولة ولا غيرها مما هو خارج الفرد[1].

سيـرة الديمقراطيَّـة في إيـران

يمكن اعتبار المشروطة (الثورة الدستورية) منطلقاً لمسيرة الديمقراطيَّة في إيران، وهذا التحديد لولادة الديمقراطيَّة الإيرانيّة قد لا يروق لمن يعتقد اشتباهاً بأنَّ الديمقراطيَّة ولدت في مراحل متقدّمة من تاريخ إيران القديم. وذلك أنّ ما يطلق عليه اسم الديمقراطيَّة في إيران القديمة وبخاصّة ما بين عامي ١١٠٠ و٨٠٠ ق.م. ما هو إلا سعي لتحقيق العدالة الاجتماعيَّة لا الديمقراطيَّة بوصفها منهجاً أو طريقة في الحكم. ويؤكد صحة استنتاجنا هذا اعتراف **أفلاطون** بسعي الإيرانيّين القدماء نحو العدالة وسبقهم اليونان في هذا المجال[2]. وقد ضلّ الطريق من اعتمد على كلام **أفلاطون** هذا لإثبات تقدم الإيرانيين على اليونان في الديمقراطيَّة، بل إنّني أعتقد أنّ السائد في التجربة الإيرانيّة القديمة لا يمكن مقايسته بما عرفته التجربة اليونانيَّة في عصر **سولون وبركليس**، ولم

١- حسين بشيرية، م. س.، ص ١٩١- ٢٠٢.

٢- أفلاطون، المجموعة الكاملة، ترجمة محمد حسن لطفي، ص ٢١٢٠.

تكن الأمّة الإيرانيّة منذ القدم حتّى عصر المشروطة كياناً له حقّ إبداء الرأي في الشأن العام، بل كانت رعيّة تابعة للشاه والشريعة[1].

ويمكن فهم النظام المعرفيّ القديم بخصوص الديمقراطيّة من خلال مراجعة أفكار الفارابي ونصير الدين الطوسي، مثلاً: يشير فرانتز روزنتال تحت عنوان «الدولة الحرة» إلى: أنّ الفارابي يعرف المدينة الجماعية بأنّها المدينة يتمتّع أهلها بالحريّة الكاملة[2].

ويعتقد الفارابي أنّ أهمّ ما يميّز هذه الدولة هو ميلها إلى المساواة بين الرعايا، وفيها يستطيع كلّ فرد أن يفعل ما يريد ولا يقبل أهلها سلطةً غير سلطة من يعدهم بمزيد من الحريّة من أجل تحقيق كلّ منهم رغباته وما يريده[3].

ويستفاد هذا المعنى بعينه من بعض كلمات نصير الدين الطوسي، كما يقول مرتضى يوسفي راد: يختلف النظام السياسيّ للأحرار عن غيره من النظم السياسيّة، وذلك أنّ الرؤساء في النظم الأخيرة غالبون على سائر أفراد الأمّة. وأمّا في النظام السياسيّ للأحرار، فالرؤساء يسيرون وفق ما تريده الأمّة. وللحريّة في هذا النظام أهميّتها الخاصّة، وبناءً عليه ففي هذا النظام تزداد محبّة الرئيس بالتناسب مع حفاظه على حريّة أفراد الأمّة وصونهم من تعرّض الأعداء لهم وتركهم لميولهم ورغباتهم[4]؛ بل يرى نصير الدين الطوسي أن على رئيس المدينة أن يحرص على حريّة أهلها، ويساوي بينهم في الحق بالحريّة؛ وذلك لأنه يسوس الأحرار[5].

١- محمد تقي ملك الشعراء (بهار)، سبك شناسي، ص ٣٧٨.

٢- فرانتزر وزنتال، **مفهوم الحريّة عند المسلمين**، الترجمة الفارسيّة: منصور أمير أحمدي، ص ١٠٧.

٣- محسن مهاجرينا، **الفكر السياسيّ عند الفارابي**، ص ٢٣٤.

٤- مرتضى يوسفي راد، **الفكر السياسيّ عند نصير الدين الطوسي**، ص ٢٠٢.

٥- انظر: الخواجة نصير الدين الطوسي، **أساس الاقتباس**، تحقيق المدرّس الرضوي، ص ٥٤٩.

ويستفاد ممَّا تقدّم أنّ الديمقراطيَّة في النظام المعرفيّ القديم عند الفلاسفة والمتكلّمين تعني حريَّة السير وفق الأهواء والميول والرغبات النفسيّة. ومن هنا، لم يكن هذا النمط من النظام السياسيّ محبوباً، وقد استمرّت هذه النظرة السلبيّة إلى الديمقراطيَّة عند عدد من العلماء المسلمين من أمثال الميرزا القمي، وملا أحمد النّراقي، والميرزا الشّيرازي.

هذا وفي عصر المشروطة وبعد تشكّل النظام المعرفيّ الجديد[1]، والتغيّر في بعض المفاهيم وتطوّر النظرة إلى دور النصوص الدينيَّة، خرج من بين العلماء من دافع عن شكل من أشكال الديمقراطيَّة، وأقر للأمّة بعض الصلاحيَّات في مواجهة الأنظمة السياسيَّة المبنيّة على الغلبة، وذلك تحت عنوان «المشروطة» الذي يراد به الحد من صلاحيَّات الملك وتقييدها بالدستور. ثم تطور هذا المفهوم إلى أن بلغ أرقى أشكاله في الطرح التجديدي الذي قدّمه الإمام الخمينيّ في قالب الجمهوريّة الإسلاميَّة. ولا شكّ في أنّ الإمام الخمينيّ عندما طرح هذا النظام طرح كليّاته وأسسه العامّة تاركاً للباحثين والدارسين إلقاء الضوء على زوايا هذا النظام لاكتشاف حسناته ومعايبه وفق حاجات العصر ومشكلاته.

الديمقراطيَّة الدينيَّة

بادئ ذي بدء لا بدّ من البحث حول إمكان استخدام مفهوم «الديمقراطيَّة الدينيَّة» وعدم إمكانه. ويمكن تقسيم المنكرين لإمكان هذا المفهوم إلى قسمين:

أ- أولئك المطلعين على الفلسفة والفكر الغربيّين، الذين يعتقدون بالتنافي والاختلاف بين دلالات هذا المفهوم المركب، وبين الدلالات الغربيَّة لمفهوم الديمقراطيَّة.

١- جميلة كديفر، تطوّر الخطاب السياسيّ الشيعي في إيران، ص ٢٣٨ – ٢٤٠.

ب- العلماء والباحثين العاملين في مجال الفكر الإسلامي والفلسفة السياسيَّة الإسلاميَّة؛ حيث يعتقد هؤلاء بعدم التحقّق الخارجي لمفهوم الديمقراطيَّة في الإسلام، أو على الأقل عدم وجوده في المجال الشيعي[1].

والدليل الذي ينطلق منه كلّ من الفريقين متقارب؛ وذلك أنَّ للديمقراطيَّة في المجال الغربيّ لوازم ومبادئ قبلية، لا تنسجم مع الفكر الإسلامي. مثلاً: انطلقت بدايات الديمقراطيَّة في الغرب في فضاء العلمانيَّة والإنسانويّة بعيداً عن محوريَّة الله، الأمر الذي لا يتفق مع الإسلام، بل إنَّ التحليل والتأمُّل النظريّ في بعض لوازم الديمقراطيَّة ومقتضياتها، قد يكشف عن الاختلاف الماهويّ بين الطرفين.

والجواب الإجمالي الذي يمكن أن يُواجَه به هؤلاء، هو أنَّهم ارتضوا الديمقراطيَّة وفق الاتجاه الثاني، والحال أنَّ الاتجاه الأوّل أكثر منطقيَّة[2]. وسوف نحاول في هذا الفصل عرض جوابنا وردّنا لاستدلال الفريقين مع الالتفات إلى الاستخدامات المتنوعة لهذا المفهوم، تحت عناوين ثلاثة: موافقة بعض منظري الديمقراطيَّة على هذا المفهوم، وجود شبيه لهذا المفهوم في أوروبا (ثيوديمقراطيَّة)، والاستناد كذلك إلى موقف ما بعد الحداثة حول الخصوصيَّات الثقافيَّة مع افتراض أنّ الديمقراطيَّة الدينيَّة واحدة من هذه الخصوصيَّات.

وربَّما كانت تجربة الجمهوريَّة الإسلاميَّة خياراً جيداً لدراسة مفهوم الديمقراطيَّة الدينيَّة ومعالجة أبعاده، وبما أنَّ هذه التجربة مثال حيّ، فلا

١- من كلمة للشيخ عميد زنجاني في مؤتمر الديمقراطيَّة، تنظيم مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينيّ، عام ١٣٨٠.

٢- المقصود من الاتجاه الأول، كونها منهجاً وطريقة للحياة السياسيَّة، الأمر الذي مر توضيحه مطلع الحديث عن الاتجاه الأول.

يحتاج اعتمادها كنموذج إلى موافقة فرد أو جماعة، أو تأييدها. ولوضوح كلّ من وجهي الديمقراطيَّة والدينيَّة، فقد اعترف بها عدد من المفكّرين الغربيّين مثل: بلاستر الذي يرى أنَّ في عالمنا المعاصر نموذجين للديمقراطيَّة الدينيَّة هما التجربة الإيرانيَّة والتجربة الإيرلنديَّة: **«في العالم الإسلامي أيضاً توجد تجربة ديمقراطيَّة وشعبيَّة، فالأديان والقوانين الدينيَّة التي تطبّق هي القوانين التي تحظى بقبول شعبي. ومثال ذلك إيران؛ كما أنَّ القوانين الكاثوليكيَّة التي تُطبَّق في إيرلندا هي تلك التي يرتضيها معظم الشعب الإيرلنديّ»**[1].

وحول ما يعرف بـ «الثيوديمقراطيَّة» في أوروبا، لا بدّ من القول: إنَّ الديمقراطيّين المسيحيّين يحاولون استخراج تصوّراتهم وأفكارهم حول الديمقراطيَّة وفلسفتهم السياسيَّة من أصول المسيحيَّة وقوانينها. وترجع جذور الديمقراطيَّة المسيحيَّة إلى مواجهة الكنيسة الكاثوليكيّة لقضايا العالم الجديد. فالفاتيكان في القرن التاسع عشر، أعلن رفضه وإدانته لأسس الديمقراطيَّة بشكل رسميّ، ولكنَّه بعد ذلك وفي عام ١٩١٨ عدَّل موقفه، وأتاح بذلك للمؤمنين بالمسيحيَّة المشاركة السياسيَّة وتأسيس أحزاب مبنيَّة على الجمع بين الديمقراطيَّة والمسيحيَّة.

ومن بين المنظِّرين للديمقراطيَّة - المسيحيَّة تجدر الإشارة إلى **جاك مارتين** (١٨٨٢- ١٩٧٣)، بوصفه واحداً من أبرز الذين دافعوا، بل روّجوا للجمع بين الديمقراطيَّة والمسيحيَّة. وقد تابع هذا الموضوع في عدد من كتبه وآثاره وبخاصَّة في كتابه **«المسيحيَّة والديمقراطيَّة»** الذي نشره عام ١٩٤٢؛ حيث انتهى فيه إلى أنَّ التعدديَّة السياسيَّة والحريَّة وتشخص الإنسان مفاهيم تستقيم والمسيحيَّة وتنسجم معها. وليس **جاك مارتين** هو الوحيد في هذا الميدان. بل إنَّ تياراً واسعاً

١- أنتوني آر بلاستر، م. س.، ص ٢٥.

من الناشطين في الساحة السياسيَّة الغربيَّة ممن يميل إلى هذا الاتجاه ويتبنَّاه في عدد من البلدان الغربيَّة مثل: فرنسا وإيطاليا وألمانيا وهولندا والنمسا وغيرها، حيث شكّل هؤلاء ائتلافاً هو من أوسع الائتلافات السياسيَّة في البرلمان الأوروبّي في استراسبورغ ويهدف هذا التيّار إلى الدفاع عن الديمقراطيَّة وتبريرها من وجهة نظر مسيحيَّة[1].

والجواب الثالث الذي يمكن أن يُواجَه به منكرو إمكان الديمقراطيَّة الدينيَّة، هو موقف منظّري ما بعد الحداثة من ما يسمّونه بالثقافات الهامشيَّة؛ حيث يصرُّ هؤلاء على ضرورة الدفاع عن هذه الثقافات وتفاصيل خصوصيّاتها، بالنظر إلى ما يمتاز به فكر ما بعد الحداثة من بعد عن المطلقات، ومن ميل نحو النسبية. ويُشار في هذا المجال إلى أرنست جلنر في كتابه: **«ما بعد الحداثة، العقل والدين»**، وبرايان ترنر في كتابه: **«الاستشراق ما بعد الحداثة والعولمة»**، وإذا كان هؤلاء يصرّون على ضرورة الاهتمام ببعض الثقافات المهملة كالبوذية أو شُعَبها في التبت وغيرها، فمن المناسب جداً الالتفات والتعامل مع «الثيوديمقراطيَّة»، بوصفها واقعاً محسوساً في الاجتماع المعاصر حتّى ولو لم يكن لها حضور واسع ومؤثر؛ فضلاً عن أنَّه يمكن دعوى ما هو أكثر من ذلك[2].

وعلى أيّ حال، ما نقصده من مفهوم الديمقراطيَّة في هذه الدراسة، هو حاصل الجمع بين سلطة الشعب وسلطة القانون. وبعبارة أخرى: يتضمن هذا المفهوم كون الدولة والسلطة من أجل الشعب لا عليه. وفي هذا الشكل من أشكال الحكم، الشعب هو صاحب الحق، والسلطة أو الدولة مكلّفة تجاهه، بل تستمدّ مشروعيّتها من رضاه وتأييده. وبعبارة عامَّة: الحاكم في هذا النظام المقصود لنا يعترف بحقّ الشعب، ويعمل على أداء هذا الحق ولا يطالب الشعب، إلا بما

١- حسين بشيريّة، م. س.، ص ١٨٥- ١٨٧.

٢- حسين علي نوذري، الحداثة وما بعد الحداثة، ص ٤١٦. (فارسي)

يقرّه القانون له عليهم[1]. وعليه فإنَّ جوهر الديمقراطيَّة، لا يكمن في سلطة الأكثريَّة أو استبدادها، بل في سلطة القانون وسيادته. ويجب أن تُقيَّد بحدود القانون، والسلطة الجيِّدة هي السلطة المحدودة والمقيَّدة، بل ربَّما كان استبداد الأكثريَّة وإطلاق العنان لصلاحيَّاتها أسوأ من استبداد الأقليَّة، وأكثر ضرراً.

ومن هنا، فإنَّ الأمر الأساس الذي لا بدّ من الالتفات إليه ومراعاته في الديمقراطيَّة، هو حفظ حقوق المواطنين، والدفاع عن حريَّاتهم وصَوْنها من الاعتداء عليها من قبل السلطة، حتّى لو كانت سلطة الأكثريَّة التي يجب أن تكون مضبوطة على إيقاع المؤسسات القانونيَّة بقوانين تؤدِّي دور الراجز والمعيق المانع عن تخطي الحدود المرسومة.

وأمّا حول طبيعة الجمع بين الديمقراطيَّة والدين في مركَّب واحد لتأليف اصطلاح جديد، فقد طرح في اللغة الفارسيَّة نقاش حول هذا المركّب، وهل هو تركيب إضافي أم غير إضافي؛ أي هل المراد من المصطلح في الثقافة واللغة الفارسيَّة، وربَّما يمكن طرح النقاش في غير الفارسية من اللغات أيضاً، هل المراد، هو: إضافة الديمقراطيَّة إلى الدين، بحيث يكون المراد من التركيب «ديمقراطيَّة الدين» أم المراد شيء آخر؟ فمن الباحثين من مال إلى القول بأنَّ التركيب تركيب إضافي، ويتفرَّع من هذا الموقف مواقف هي:

أ- أن يكون الهدف من الإضافة التخصيص؛ أي تخصيص مفهوم الديمقراطيَّة بالدين.

ب- أن يكون الهدف من الإضافة البيان؛ أي بيان طبيعة الديمقراطيَّة وجنسها.

ج- أن يكون المراد التوضيح والشرح ليس إلا.

---

(١) السيِّد محمد خاتمي، الديمقراطيَّة، ص ١٨. (فارسي)

د- أن يكون المراد تغيير مفهوم الديمقراطيَّة ونقله من معناه الحقيقي إلى معنى استعاري.

هـ- أن يكون المراد دعوى وجود الانسجام والملاءمة بين الطرفين؛ أي الديمقراطيَّة والدين[1].

وعلى أي حال لا نوافق أصحاب القول بالتركيب الإضافي لأسباب منها:

أ- قد لا يكون مبحث الديمقراطيَّة الدينيَّة مطابقاً للواقع عندما يبنى على أساس التركيب اللغوي لهذا المفهوم.

ب- إنَّ مفهوم الديمقراطيَّة الدينيَّة، هو حاصل تجربة للإنسان المسلم المعاصر ولا بدّ أن يتركَّز التحليل والنقاش على هذا الواقع الخارجي، لا على البحث اللفظي.

ج- إنَّ المهمّ في إطار الفكر الإسلامي هو المفاهيم والمضامين، لا الألفاظ وطبيعة تركيبها.

د- ليس البحث حول الديمقراطيرة الدينيَّة بحثاً لغوياً؛ حيث إنَّ هذا المفهوم أخذ إذن المرور من النظام المعرفيّ للمسلمين، وتجاوز مرحلة البحث اللفظي إلى ما هو أعمق.

هـ- كيف يمكن توقُّع حل التعقيدات اللغوية تجاه هذا المفهوم مع وجود نقاش، بل إبهام مفهومي يحيط به.

وخلاصة القول: إنَّ الديمقراطيَّة الدينيَّة مصطلح جديد تجاوز مرحلة البحث اللفظي، ولا بدّ من البحث عن مضامينه في الفكر السياسيّ الإسلامي، من خلال اكتشاف الوجوه المشتركة بين المفكّرين المسلمين.

١- أنظر: محمد رضا تاجيك، الديمقراطيَّة الدينيَّة نحو خطاب قوي واضح؛ ومحمد بزشكي، التحديثات المفهومية للديمقراطيَّة الدينيَّة. (فارسي).

تعريـف الديمقراطيّــة الدينيّــة

الديمقراطيَّة الدينيَّة هي منهج وطريقة للحياة السياسيَّة، لأمَّة ارتضت النظام الديني، ووجدت فيه ضامناً لـ: الحريَّة، والاستقلال، والمشاركة السياسيَّة، وتطبيق العدالة الاجتماعيَّة- السياسيَّة. وفي هذا المنهج للحياة السياسيَّة توجد مجموعة من الأسئلة لا بدّ من تقديم جواب عنها، وهذه الأسئلة هي:

- ما هو دور الأمَّة في المشروعيَّة السياسيَّة لنظام الديمقراطيَّة الدينيَّة؟
- ما هو المعنى المقصود من المشروعيَّة في هذا النظام؟
- ما هي حدود حق كلّ من الأكثريَّة والأقليَّة في هذا النظام؟
- كيف يمكن التوفيق أو الربط بين الحقوق السياسيَّة والإلهيَّة؟
- هل يمكن في البحث عن الديمقراطيَّة الدينيَّة الجمع بين الحق والتكليف؟ أم أنَّ المقصود هو العبور من التكليف للوصول إلى الحق؟
- ما هي القيود التي يفرضها الالتفات إلى الله على العقل والعقلانيَّة؟
- كيف يتمّ تداول السلطة؟ وما هي حدود صلاحيَّات الحاكم، وهل هي خاضعة للقانون أم هي فوقه؟
- ما هو دور القوة والسلطة في إضفاء المشروعيَّة والحق على الحاكم وحكمه؟
- هل يمكن رسم وتوضيح العناصر الأساسيَّة للديمقراطيَّة الدينيَّة وتقديمها بوصفها طرحا وتصميماً جاهزاً للتطبيق (موديل)؟

وسوف نحاول في الفصل اللاحق معالجة أهمّ هذه الأسئلة وإيضاح الإشكاليَّات المحيطة بها.

العناصـر الأساسيـة المكوّنـة لمفهـوم الديمقراطيَّة الدينيَّة

مدخـــل:

تتّسم كلّ من القراءتين الكلاسيكيَّة التقليديَّة، والحديثة للديمقراطيَّة بعيوب وتشتمل كلّ منها على بعض مكامن الخلل. وسوف نحاول سدّ هذه الثغرات من خلال اكتشاف العناصر المكوّنة لمفهوم الديمقراطيَّة الدينيَّة، بواسطة استعراض الأدلة العقليَّة والمنطقيَّة وبواسطة استعراض نظريَّات العلماء وأفكارهم حول هذا الموضوع.

والعناصر التي سوف نحاول اكتشافها لهذا المفهوم هي تلك المجموعة من العناصر ذات البعد النظري (Theorique) والتي تمثّل أساساً وقاعدة لسائر العناصر ذات البعد الخارجي والمصداقي. وقد نسمّي هذه العناصر في بعض الأحيان أصولاً، وأهمّ العناصر النظريَّة هذه هي الآتية، على الرغم من اعترافنا بأنّ التحليل والتأمل قد يوسّع دائرة هذه العناصر ويزيدها عدداً:

١- مبدأ التوحيد في ساحة العقل والتفكّر.

٢- مبدأ العدالة ومحوريَّتها.

٣- مبدأ سيادة القانون واحترامه.

٤- مبدأ التنوع المبتني على الحريَّة الإيجابيَّة.

٥- مبدأ الرضا العامّ والقبول الشعبيّ.

وأمّا العناصر الخارجيَّة، فهي تلك العناصر التي تخرج من دائرة الاعتقاد، وتأخذ البعد العملي والمصداقي. وقد استخرجنا بعض هذه العناصر إثر تحليلنا لآراء ونظريَّات عدد من العلماء والفقهاء الذين أدلوا بدلو في ميدان التنظير الفكري السياسي. وقد انتهى بنا، الاستقصاء إلى مجموعة من العناصر، مع اعترافنا بإمكان العثور على غيرها بعد البحث والتأمل، والعناصر التي أحصيناها هي ما يأتي:

١- القيادة والهداية الدائمة (مع وحدة القائد أو تعدده).

٢- وجود مجتمع موصوف بالديني (مع ملاحظة تبعية دينيَّة المجتمع لدينيَّة أفراده).

٣- رضا الشعب بالمؤسسات الرقابية التي تتحكم بالسلطة.

٤- المشاركة والتنافس السياسيّ الشامل:

أ- عن طريق مفهوم التمثيل والنيابة.

ب- من خلال وجود فضاء سياسي يسمح بتبدل الأكثريَّة إلى أقليَّة وبالعكس.

ج- تقدم الأكثريَّة المتديِّنة على الأقليَّة في النظام السياسي.

٥- تبنّي الشعب لإحدى القراءات، في حال تعدد قراءات النظام السياسي.

العناصر النظريَّة للديمقراطيَّة الدينيَّة

١- التوحيد في ساحة العقل والتفكّر

الإنسان في الرؤية الدينيَّة موجود حر، يتحمّل المسؤوليَّة، ويسير نحو الكمال أو عكسه بإرادته واختياره. ولهذا الإنسان بعدان لا ينفك أحدهما عن الآخر، هما: البعد الماديّ والبعد المعنويّ. والأصل الأساس في الديمقراطيَّة الدينيَّة هو عدم وجود تعارض، أو تضاد بين الله والإنسان، والله هو المنشأ الأول للقانون، ومصدره الأساس. والإنسان خليفة الله على الأرض؛ ولهذا السبب كان منطلقاً للتحوُّلات الاجتماعيَّة. وأمّا في الرؤية غير الدينيَّة، فإنَّ الإنسان هو الطرف المقابل في ثنائيَّة الإنسان – الطبيعة، والهدف المنشود في هذه الرؤية هو تسخير الطبيعة لمصلحة الإنسان وسيطرته عليها. ومن أهم ركائز هذه الرؤية الاعتقاد بعدم وجود شيء خارج إطار الطبيعة والوجود المادي، وبالنسبة للإنسان فإنَّه يتحوَّل من موجود مسؤول إلى موجود يفرّ من المسؤوليَّة أو يتغافل عنها ويلقيها في زوايا النسيان[1]. وقد استغلت هذه الرؤية كلّ قدرات العقل لإثبات محوريَّة الإنسان.

وعلى الرغم من اشتهار النظريَّات التعاقديَّة في الغرب، واعتماد هوبز، مثلا، على فكرة العقد الاجتماعي لتبرير السلطة، واعتماد جان لوك عليها لتقوية ودعم السلطة المبنيَّة على الدستور، واختيار روسو لها للدفاع عن الإرادة العامَّة وحاكميتها وسلطتها[2]، هذا ولكن التوجه نحو الفردانيَّة في مرحلة الحداثة إلى البعد عن البحث حول التكليف والغفلة عنه. بل إنَّنا ندَّعي أنَّ العقل الحداثويّ لا يمثل كلّ ساحات العقل، ولا يمثّل سوى ميدان واحد من الميادين التي يمكن للعقل أن يخوض غمارها. ولو أنَّ هذا العقل أراد أن يحلّ محلّ الله في ميدان

١- مصطفى كواكبيان، **الديمقراطيَّة في نظام ولاية الفقيه**، ص ٤٠. (فارسي)

٢- عبد الرحمن عالم، م. س.، ص ١٨٠.

التشريع والقانون، لما نتج عن هذه المحاولة وذلك الحلول، إلا حياة عبثيَّة فارغة من كلّ هدف أو مضمون. وإنَّ هذا العقل بحاجة إلى الاعتراف بوجود حقائق مستقلة عنه، تقدّم له بعض الموازين والمعايير المنطقيَّة ليؤدّي به ذلك الاعتراف إلى النجاة من الدمار الذاتي؛ فالعقل لا يخترع الحقائق أو يخلقها؛ لأنَّ هذا يؤدّي إلى نسبيَّة الحقيقة وتبعيتها للتحوُّلات التي تطرأ على العقل، وربَّما كان هذا المأزق من أخطر المآزق التي تواجه العقل الحداثوي، وبالتالي لا خلاص إلا في إسناد مهمة اكتشاف الحقائق وحدها إلى العقل، ولا نعطيه صلاحيَّات خلق الحقائق أو إقرارها.

ومهما يكن من أمرٍ، فإنَّ أزمة العقلانيَّة في مرحلة الحداثة، هي الباب الذي نفذت منه انتقادات ما بعد الحداثة، ولكن مع ذلك لم تستطع مرحلة ما بعد الحداثة تقديم حلّ شامل لخليص الإنسان من الحيرة والضياع إلى جانب بحثها عن حقوق الإنسان.

ويبدو لي أنَّ أحد الحلول المنطقيَّة لهذه الأزمة، هو العودة إلى جوهر الدين الذي يتمتَّع بالثبات بل هو أحد الثوابت الأساس في كيان الكائن الإنساني، ما يمنع من توقع زواله وانفصال ذات الإنسان عنه. وعليه، فإنَّ عدم التضاد بين الإنسان والله أصلٌ ثابت من أصول الديمقراطيَّة الدينيَّة، والله وحده هو المنشأ الحقيقي والأخير لكل الوقائع والواقعيَّات في ساحة الوجود.

٢- محوريَّــة العدالــة

يدعونا اهتمام الإسلام بمفهوم العدالة وتأكيده إياه، إلى عدّه أحد الأصول المركزيَّة في تكوين مفهوم الديمقراطيَّة الدينيَّة. ويدخل مفهوم العدالة في ميادين عدَّة بحسب الرؤية الإسلاميَّة، فلا بدّ من توفر العدالة في نظامي الخلق والتشريع. وقد قُدّمت لهذا المفهوم تعريفات عدَّة يمكن تصنيفها إلى مجموعات ثلاث: العدالة في الإطار الفلسفي، العدالة الفقهيَّة، والعدالة الأخلاقيَّة. ويُعبَّر

عن العدالة في ميدان الفلسفة، غالباً، بالتناسب والاعتدال في الأمور، وفي الفقه هي ملكة نفسية تؤدّي إلى الانقياد والطاعة والبعد عن المعصية، وفي الأخلاق هي فضيلة فرديَّة واجتماعيَّة[1].

وقد عدَّ الإسلام العدالةَ هدفاً للخلق كما عدَّها هدفاً لإرسال الأنبياء. ومن هنا، لا مجال للشك في كون العدالة والعدل أصلاً ومكوّناً أساساً، من مكوّنات الديمقراطيَّة الدينيَّة في الإسلام، ويؤدّي تجاوز العدالة في العمل السياسيّ الاجتماعي، إلى مخالفة صريح قوله تعالى:﴿إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾[2]. ولشدَّة اهتمام الإسلام بالعدالة، لم يرض بتجاوز حدودها ومقتضياتها، حتّى مع الأعداء: ﴿وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾[3]. وكذلك أمر بالقيام بالعدل ولو على النفس: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاء لِلّهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ﴾[4]. ومن هنا يمكن القول: إنَّ على الأفراد في المجتمع المحكوم بنظام الديمقراطيَّة الدينيَّة، أن يتحركوا ضمن إطار العدالة ووفق توجيهاتها.

ولا يسمح نظام الديمقراطيَّة الدينيَّة بنمو الأرستقراطيَّة، والاستبداد للموقف السلبيّ الحادّ للإسلام من أي تجاوز لمقتضيات العدالة، ولا تقتصر الدعوة إلى التزام العدالة على ميدان السياسة، بل تنتقل منه إلى ساحة الحكم والقضاء؛ يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ﴾[5]. ومن هنا، تكون محوريَّة العدالة

١- محمد حسن جمشيدي، نظريَّة العدالة، ص ٢٩٣.

٢- سورة النحل: الآية ٩٠.

٣- سورة المائدة: الآية ٨.

٤- سورة النساء: الآية ١٣٥.

٥- سورة النساء: الآية ٥٨.

أساساً لمنع كلّ أشكال التمييز الاجتماعي والطبقيَّة في المجتمع الإسلامي[1].

ولا بدَّ من الإشارة إلى اشتمال نظام الديمقراطيَّة على مجموعة من الإجراءات والضوابط التي تحفظ العدالة وتحوِّلها إلى محور من محاور العمل السياسيّ والاجتماعي.

٣- القانون

من المفترض في نظام الديمقراطيَّة الدينيَّة، أن لا يُسَنَّ أي قانون مخالف لما أنزل الله؛ لأنَّ ذلك يؤدِّي إلى خروج أفراد المجتمع الدينيّ من دائرة التديُّن والتوحيد: **﴿مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾**[2]، **﴿... هُمُ الظَّالِمُونَ﴾**[3]، **﴿... هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾**[4].

وعليه، فإنَّ القاعدة الحاكمة على كلّ قانون هي ابتناؤه على موافقة الشريعة، أو على الأقلّ عدم مخالفتها. ويقول الإمام علي (ع) في هذا المجال: **«إنَّ الله افترض عليكم الفرائض فلا تضيِّعوها، وحدَّ لكم حدوداً فلا تعتدوها، ونهاكم عن أشياء فلا تنتهكوها، وسكت لكم عن أشياء ولم يدعها نسياناً فلا تتكلَّفوها»**[5].

إذاً، يمكن للنظم السياسيَّة المبنيَّة على الديمقراطيَّة الدينيَّة تقديم إطار مبنيّ على الأصول والقواعد الأساسيَّة لتنظيم العلاقات الاجتماعيَّة والسلطة؛ ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أنَّ السلطة التي هي مسؤولة تجاه الأمَّة والرأي العام المعاصر، لا يمكن أن تكون خاضعة في الوقت عينه لقانون وضعه الآباء

١- أنظر: الإمام علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، الخطبة ١٥.

٢- سورة المائدة: الآية ٤٤.

٣- سورة المائدة: الآية ٤٥.

٤- سورة المائدة: الآية ٤٧.

٥- الإمام علي (ع)، نهج البلاغة، باب الحكم، الحكمة ١٠٢.

والأجداد، حتّى لو كانوا مؤمنين ومعتقدين بوحدانيَّة الله. ومن هنا، فإنَّ النظام الديمقراطيّ الدينيّ يجب أن يؤدّي دوره الأهم وهو إصلاح العلاقات الاجتماعيَّة والسلطة، ولا يتحقَّق هذا الأمر إلا مع إمكان إعادة النظر الدائمة في القوانين وتعديلها، وإلا إذا تحوَّلت القوانين إلى مقدّسات، فسوف يفقد النظام خصوصيَّة الديمقراطيَّة ويصاب بالتحوُّل الماهوي. والمقصود من إمكان تعديل القوانين إعادة النظر فيها، لتكون صالحة لضبط سلوك السلطة كي لا يصدق عليها قانون «**الحكم بغير ما أنزل الله**»، ومن أهمّ ما يمكن الإشارة إليه في هذا المجال:

- إلزام القيادة السياسيَّة بتجديد العهد مع الأمَّة من خلال الانتخابات.

- قيام الأمَّة بدور الرقابة غير المباشرة في الفترات الفاصلة بين الدورات الانتخابيَّة.

- تحقيق توازن بين السلطات من خلال الفصل بينها من أجل تسهيل حاكميَّة الشعب.

وعليه يمكن القول: إنَّ القانون لا يؤدّي دوراً واحداً، فحسب وهو المنع من الاستبداد، بل يؤدي مضافاً إلى ذلك دور المساعدة على ممارسة الديمقراطيَّة[1].

٤- التعدديَّة السياسيَّة المبنيَّة على الحريَّة الإيجابيَّة

لقد قدّم المفكّرون قراءات عدة لمفهوم الحريَّة[2]. ربما يكون أهمها ما طرحه ماك كالوم وإيزايا برلين.

ويعتقد الأخير بأنَّ الحريَّة ذات بعدين: إيجابي وسلبي، أمّا الحريَّة بمعناها

١- حسين بشيريه، م. س.، ص ٣٩.

٢- من المفكّرين الذين بحثوا حول الحريَّة بشكل واسع تجدر الإشارة إلى: إيزايا برلين، وماك كالوم، كوهن، وهانا آرنت، وجون استيوارت مل.

السلبي، فهي عبارة عن إزالة الموانع وفتح السبل أمام الإنسان للقيام بالعلم، وأمّا الحريَّة بالمعنى الإيجابي، فهي تحقيق المقتضيات الداخليَّة والدوافع الذاتيَّة للعمل السياسي. وبتعبير آخر تربية استعداد الإنسان وقدراته على الاستفادة من المحيط وظروفه[1].

وأمّا ماك كالوم، فلا يعتقد بوجود مفهومين ومعنيين للحريَّة، بل إنَّ الحريَّة تشتمل على عناصر هي: فاعل الحريَّة (حريَّة من؟)، وموضوعها (في مقابل من؟)، ومتعلّقها (الحريَّة مِن وفي أي أمر ومن أجل أي أمر؟). وتؤدّي هذه العناصر إلى الاختلاف في فهم الحريَّة. ويقسّم ماك كالوم الرؤى المختلفة للحريَّة إلى قسمين:

الرؤى التي تظهر النظريَّات المختلفة حول علاقة الفرد بالمجتمع، وحول العلاقات الاجتماعيَّة، والرؤى التي تظهر النظريَّات حول الطبيعة الإنسانيَّة[2].

والمقصود من الحريَّة الإيجابيَّة تمهيد السبل لوصول الأفراد إلى غاياتهم، والغاية المبتغاة من الديمقراطيَّة الدينيَّة هي الكمال والرشد ويتمثّلان بالخضوع لأوامر الله تعالى. ومن هنا، يُلاحَظ شيءٌ من الانسجام بين ما نقصده من الحريَّة، وبين ما يقصده إيزايا برلين من مفهوم الحريَّة الإيجابيَّة، بل وبين ما يسمّيه ماك كالوم بحريَّة الاختيار والانتخاب[3]. وبعبارة أخرى: الحريَّة المقصودة لنا هي التقيُّد بالعبوديَّة التامَّة لله مع التوفُّر على الحريَّة الكاملة والانعتاق من أيِّ قيد آخر.

هذا والتعدديَّة السياسيَّة في نظام الديمقراطيَّة الدينيَّة، هي أهمّ وجوه المشاركة السياسيَّة، والمقصود منها قدرة الأفراد على تشكيل جماعات لتنظيم

١- إيزايا برلين، أربع مقالات في الحريَّة، ترجمه إلى الفارسيَّة: محمد علي موحدي، ص ٥٩.

٢- موريس كرنستون، تحليل جديد للحريَّة، ترجمه إلى الفارسيَّة: جلال الدين أعلم، ص ٣٠.

٣- منصور مير أحمدي، الحريَّة في الفلسفة السياسيَّة الإسلاميَّة، ص ٣١.

العمل السياسيّ تحت لوائها، ونحن نعتقد بأنَّ التعدُّد والتنوُّع أصلٌ أقرَّته الآيات القرآنيَّة والروايات، ومنها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾[1]. وإنَّنا وإن كنا نعتقد بوحدة الحقيقة وعدم نسبيَّتها، إلا أنَّنا نؤمن في الوقت عينه بأنَّ تعدّد الفهم واختلاف درجاته لا يضر بوحدة المفهوم والمُدرَك. ومن هنا، فإنَّ الموقف من التعدديَّة مبنيّ على رؤية فلسفيَّة عميقة تنطلق من خلق الله للكون متعدداً وذا عناصر ووجوه مختلفة.

وهكذا فإنَّ أصل التعدّد في الديمقراطيَّة الدينيَّة محفوظ كغيره من الأصول التي أشير إليها آنفاً. ولكنَّ ممارسة التعدُّد والتنوُّع لا بدّ من أن تتم بين الفئات والجماعات السياسيَّة وفق قاعدة التعامل والتبادل الثقافي لا المواجهة، وعلى أساس قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾[2]. وكذلك ينبغي أن لا يؤدّي التعدّد وتنوّع الأفكار إلى هدم المعتقد الديني والتشكيك فيه؛ وذلك لأنّنا نفترض أنّ جميع الفئات والجماعات تمارس حقها في العمل السياسيّ تحت قاعدة: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلاَمُ﴾[3]. وقاعدة: ﴿...مَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾[4]. وكذلك وفق قانون: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَخُونُوا اللهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[5].

ومن شروط التعدّد السياسيّ عدم تأثير التعصب لأفكار الحزب أو الجماعة ومصالحها، على حريَّة الفكر في المجتمع التعدّدي: ﴿فَلاَ تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾[6].

١- سورة الحجرات: الآية ١٣.

٢- سورة الأنفال: الآية ٤٦.

٣- سورة آل عمران: الآية ١٩.

٤- سورة آل عمران: الآية ٨٥.

٥- سورة الأنفال: الآية ٢٧.

٦- سورة النجم: الآية ٣٢.

ويستفاد من الإشارات السابقة ضرورة أنْ تكون الجماعات والمنظمات في خدمة الفرد، لا أن يتحوّل الفرد إلى أداة لتحقيق مصالح الحزب؛ ومن هنا تكون التعدديَّة والتنوّع في الديمقراطيّة الدينيَّة ضرورةً في مقابل حكومة الحزب الواحد أو النظام الأرستقراطي. وتهدف التعدديَّة إلى التحفيز على المشاركة السياسيَّة والمنع من الركود السياسيّ في المجتمع، ووسيلة من وسائل الرقابة على المؤسّسات السياسيَّة الممارِسة للسلطة، ما يؤدّي جميعه إلى استقرار النظام وحفظ مصلحته.

وفي ضوء هذه التوصيات ذات الطابع الأخلاقيّ والقانونيّ، يبدو الفرق واضحاً بين الحريَّة الإيجابيَّة التي نقصدها وبين الحريَّة المقصودة في الفضاء الليبراليّ؛ وذلك أنَّ الحريَّة في نظام الديمقراطيَّة الدينيَّة هي ممارسةٌ واعية لحق الاختيار ضمن إطار القوانين العامَّة التي أقرَّها الله، وتبعاً لما ألهمه الله للإنسان من طريقي الخير والشر، ليسلك ما يناسب كماله: ﴿**إِنَّا خَلَقْنَا الإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً* إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وإِمَّا كَفُوراً**﴾[1].

وفي الختام نقول: إنَّ التنوّع والتعدديَّة من الأصول الثابتة في الديمقراطيَّة الدينيَّة. وهذه التعدديَّة مؤسَّسة على الحريَّة الإيجابيَّة ضمن الإطار القانونيّ الذي ارتضاه أكثر المسلمين وقبلوه، ناظماً عامّاً لعلاقاتهم السياسيَّة والاجتماعيَّة.

٥- مبدأ الرضا العامّ والقبول الشعبيّ

مبدأ الرضا والقبول الشعبيّ هو الصورة المحدَّدة لإظهار الرغبة بالقيادة السياسيَّة وتوكيلها بإدارة الشأن العام، وإعلان الاستعداد للدفاع عن

١- سورة الإنسان: الآيتان ٢ و ٣.

النظام السياسيّ وحمايته: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾[1].ومن مقدّمات الرضا والقبول فتح باب الحوار وتوضيح الأمور بالنسبة للطرفين[2]. وفي الواقع إنَّ قبول العامَّة بالنبي (ص) والإمام والوالي معناه الرضا به، وإعلان الاستعداد لقبول تولّيه منصب تنفيذ القوانين وإدارة الشأن العام، وإعلان الاستعداد لتنفيذ أوامره والالتزام بما يصدر عنه من مقررات يقول الله تعالى: ﴿فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ... ﴾[3].

وما يبدو مهماً في مبدأ الرضا والقبول الشعبيّ هو مفهوم رضا المواطنين بالتبعيَّة للنظام السياسيّ الذي هو من المفاهيم الأساسية في الفلسفة السياسيَّة لنظام الديمقراطيَّة الدينيَّة؛ حيث إنّ النظام السياسيّ الذي لا يحظى برضا الأمَّة تتهدّده المخاطر ويحيط بمستقبله الغموض. والتزام الأفراد وطاعتهم للنظام السياسيّ مظهر من مظاهر الحريَّة الإيجابيَّة التي تتعلّق بالرضا بالولاية أو الوكالة أو النيابة في مقام تنفيذ القانون أو الإشراف على تنفيذه.

العناصر الخارجية للديمقراطيَّة الدينيَّة

١- قبول مبدأ الهداية والقيادة المستمرة

لقد خلق الله الإنسان حراً ومختاراً ولكنها حريَّة مسؤولة يراد منها الوصول إلى أهداف محدَّدة هي السعادة والفلاح. ولأجل إيصال الإنسان إلى هذه الأهداف بعث الله له من يتولّى هدايته، ولكن لا يعني ذلك بأي حال أنَّ النبي أو الإمام يفرض سلطته على الأمَّة بالقهر والغلبة: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾[4]. ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كلّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾[5].

١- سورة الفتح: الآية ١٨.

٢- حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة، ج١، ص ٥٢٣.

٣- سورة التوبة: الآية ١١١.

٤- سورة الأنبياء: الآية ٧٣.

٥- سورة الإسراء: الآية ٧١.

ويعتقد نصير الدين الطوسي بانقسام الناس إلى قسمين في مواجهة تحمّل المسؤوليَّة السياسيَّة: قسم متمرّد وعاص، وقسم مستعد لإطاعة أوامر الله وإرشاداته. والقسم الثاني فيه من يدرك القضايا بعقله وفيه من يبتلى بالشك والحيرة؛ ولذلك اقتضت حكمة الله أن يوكل أمر هداية هؤلاء الناس إلى النبي والإمام.

ولذلك يكون تنصيب الإمام وتعيينه من أفعال الله تعالى، وتكون الطاعة والاهتداء من صلاحيَّات الناس وجزءاً من خياراتهم[1].

ومن هنا، فإنَّ تشكيل دولة المعصوم (ع) في الفلسفة السياسيَّة لمذهب الإمامية منوطة بإرادة الأمَّة. هذا في زمن حضور المعصوم، والأمر عينه في زمن غيبته بناء على نظريَّة التعيين أو الانتخاب في ولاية الفقيه؛ أي أنَّ وجود الفقيه العارف بأحكام الدين الذي يتولَّى أمر هداية الناس وإرشادهم ليصبح أمراً ضرورياً بمقتضى مبدأ الهداية المستمرَّة.

٢- المجتمع الديني

يدلُّ مفهوم المجتمع الدينيّ على المجتمع الذي يتولَّى الدينُ فيه شؤونَ الحكم والإدارة، وتكون له فيه الكلمة الفصل على صعيد العلاقات الاجتماعيَّة والروابط الإنسانيَّة. ولا يعني هذا الكلام أنَّ مثل هذا المجتمع في غنى عن أي مصدر آخر غير الدين، بل كلّ ما يعنيه هو أنَّ الدين له دوره الفاعل على الرغم من إمكان الرجوع إلى غيره من مصادر المعرفة كالعقل والتجارب الإنسانيَّة. ويتكوَّن المجتمع الديني من عنصرين أصيلين هما:

١- الأفراد الذين تجمعهم مجموعة من المصالح والقيم والأماني وتصبُّهم

١- نصير الدين الطوسي، رسالة الإمامة، تحقيق محمد تقي دانش پژوه، ص ١٦.

في قالب واحد يسمّى المجتمع.

٢- علاقات الأفراد في ما بينهم وكذلك علاقات الجماعات في داخل المجتمع الواحد. ويؤدي تشكيل العلاقات الاجتماعيَّة دوراً مهماً في بناء المجتمع الإنسانيّ.

وعليه فإنَّ المجتمع الدينيّ هو: «المجتمع الذي يلتف فيه الأفراد المتديّنون بعضهم حول بعضهم الآخر، وكذلك شبكة العلاقات الاجتماعيَّة المبنيَّة على ضوء القضايا الدينيَّة»[١].

٣- رضا الأمَّة بمؤسّسات الرقابة وضبط السلطة

إن من أهمّ المميّزات الخارجيّة لنظام الديمقراطيَّة هو قبول الأمَّة ورضاها بالمؤسّسات والتشريعات التي تهدف إلى الرقابة على السلطة وضبط حركتها، من قبيل: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحسبة، والشورى، ونصيحة أئمة المسلمين. وكل هذه التشريعات أو البنى التي تقبل التحول إلى مؤسّسات، كانت قائمة منذ صدر الإسلام، ويهدف وجود هذه العناصر إلى حفظ سلامة النظام ومراقبة حسن سير العمل بالقانون والتشريعات؛ ولا يمكن أن يبقى أي نظام دون أخذ القائمين عليه بأسباب بقائه والتفاتهم إلى المتغيرات المحيطة به. ولم تتحوّل هذه القوانين إلى مؤسّسات رقابيّة واضحة المعالم ولكن مراقبة مسيرة التحوّلات التي كانت تعصف بالاجتماع الإسلاميّ، تكشف عن اقتراب خروجها من الذوقيّة وانتظامها بعيداً عن الفردية. وإن كانت في بداياتها حقاً فردياً اعترفت به الشريعة للفرد المسلم وأقرّت له بحقّ الاعتراض على الحاكم الجائر وعصيانه. ويستفاد هذا الحق من النصوص الدينيَّة الواردة حول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر﴿وَلْتَكُنْ مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ

١- أحمد واعظي، المجتمع الديني والمجتمع المدني، ص ٨٩ (فارسي).

بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[1].

ومن النصوص الداعية إلى نصح للحاكم: «وأمّا حقي عليكم فالوفاء بالبيعة والنصيحة في المشهد والمغيب»[2].

وتهدف الرقابة في الديمقراطيَّة الدينيَّة إلى مجموعة من الأهداف هي:

١- تجنّب القبائح والسيّئات وتنمية الفضائل ومحاسن الأخلاق.

٢- تحسين سلوك العاملين في النظام الديمقراطيّ ومؤسّساته.

٣- رفع مستوى الإحساس بالمسؤوليَّة عند العاملين في المؤسّسات العامّة.

٤- الدقة والسرعة في تلبية ما هو مورد حاجة للشعب.

٤- المشاركة والتنافس السياسيّ الشامل.

يمكن تعريف المشاركة السياسيَّة بأنَّها مجموعة الأنشطة والأعمال التي يسعى المواطنون من خلالها إلى التدخّل في شؤون السلطة أو دعمها أو دعم بعض سياساتها[3].

وأمّا التنافس السياسيّ، فيظهر من خلال تنوّع الاتّجاهات السياسيَّة وتعدّدها.

ويعتقد بعض الباحثين أنّ المشاركة السياسيَّة الحقيقيّة تتوقّف على خبرة خاصّة ولا تتاح إلا نظرياً، وأمّا المشاركة الواقعيّة فهي أمر غير ممكن[4]. وعليه يحتاج تحقيق المشاركة والتنافس السياسيّ الواقعيّ إلى جهدٍ وافرٍ وتدريب عميق على الممارسة الديمقراطيَّة.

وعلى أي حال يقبل الإسلام المشاركة السياسيَّة والتنافس في ميدان السياسة

١- سورة آل عمران: الآية ١٠٤.

٢- **نهج البلاغة**، قسم الخطب، الخطبة ٣٤.

٣- روبرت دال، **حول الديمقراطيّة**، الترجمة الفارسيّة: حسن فشاركي، ص ٤٨.

٤- برتران بديع، **التنمية السياسيّة**، الترجمة الفارسيّة: أحمد نقيب زاده، ص ٢٨.

تحت سقف العقيدة والشريعة الإسلاميَّة. وتحت هذا السقف يمكن لجميع التيَّارات والاتجاهات السياسيَّة والحزبيَّة أن تتنافس للوصول إلى السلطة شرط أن تلتزم بالثوابت الأساس للعقيدة والشريعة الإسلاميَّة[1]. وتأخذ المشاركة السياسيَّة في نظام الديمقراطيَّة الدينيَّة أشكالاً عدَّة منها:

أ- المشاركة عبر التمثيل والنيابة:

التمثيل والنيابة من طرق المشاركة الشعبيَّة غير المباشرة في الحكم الديمقراطي. وفي الديمقراطيَّة الدينيَّة لا تنتخب الأمَّة جميع المسؤولين، ولا يختارهم الشعب بشكل مباشر، ولكن يتم انتخاب بعضهم بالواسطة من قبل أشخاص منتخبين بشكل مباشر.

والمجلس النيابي مؤسسة من المؤسسات التي يتم انتخابها بالاقتراع الشعبي المباشر. ومن المناسب الإشارة إلى نظرتي هوبز ولوك في السلطة المبنيَّة على التمثيل والنيابة والتعاقد الاجتماعي، مع فارق بين الطرفين، هو أنَّ هوبز يرى أنَّ المواطنين يتخلَّون للحاكم عن حريَّاتهم بشكل مطلق ما يمكن التعبير عنه بـ «العقد الاجتماعي التفويضي»، وهو يرى أنَّ الدول الملكيَّة المبنيَّة على الوراثة، أو التي تتمتَّع بمجلس نيابي يمكن اعتبارها حكومات تمثيليَّة. وأمَّا لوك، فيرى في نظريَّته حول العقد الاجتماعي أنَّ الأفراد يتنازلون عن مقدار محدَّد من حريَّاتهم للحاكم مع إمكان عزله إذا خالف مقتضيات العقد الذي هو طرف فيه. وبناءً عليه، لا يكون النظام السياسيّ تمثيلياً، إلا إذا كان فيه مجلس منتخب يتمتّع بصلاحيَّات التشريع وإصدار القوانين.

وعلى أيٍّ حال فإنَّ الديمقراطيَّات الحديثة هي تركيب وجمع بين رؤية هوبز حول تمثيل الناس بواسطة الحاكم وبين الرؤية القديمة للتمثيل بواسطة المجالس[2].

١- دستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة، الأصل ٢٦.

١- جين همبتن، م. س.، ص ٩٨- ١١٢.

ويعترض على فكرة التمثيل النيابيّ بوجود بونٍ شاسع بين رغبات الشعب وعواطفه وحاجاته، وبين رغبات النواب وأوضاعهم. وبالتالي لا يبقى النائب وفياً لمن انتخبه وناقلاً دقيقاً لاحتياجاته. هذا ولكنَّ تطوّر وسائل الاتصال ودقَّة تقنيات الاستطلاع، والحوار الحر بين الموطن والمسؤولين، كلّ ذلك يسمح بنقل آراء الناس إلى الحكّام والمسؤولين، ما يجبر الخلل الذي ربَّما يترتب على المشاركة من خلال التمثيل.

ب- السماح بتبدّل الأقليَّة إلى أكثريّة

إنَّ من أكثر وأهم ما تحتاج إليه الأقليَّة هو الأمن والوضع الاجتماعي والاقتصادي الذي يسمح لهذه الأقليَّة بالتعبير عن أفكارها وآرائها دون خوف أو وجل. وعلى نظام الديمقراطيَّة الدينيَّة أن يؤمّن هذا الحق للأقليَّة، ويوفّر لها الفرص العادلة المساوية للفرص التي تتوفَّر للأكثريَّة، وذلك من خلال التشريعات والتدابير القانونيَّة التي تَحُول دون تحقُّق تمييز اجتماعي أو سياسي لمصلحة الأكثريَّة.

وتساعد الشواهد المحسوسة الحاصلة من معاينة السلطة في المجتمعات الإسلاميَّة، على استنتاج أنَّ توزيع السلطة بين جماعات متنوعة المصالح، يؤمّن نوعاً من تداول السلطة بين الفئات الاجتماعيَّة ويحقّق التنافس الإيجابي بينها، ويعيق كذلك تمركز السلطة في يد الأكثريَّة التي تسعى لاحتكار السلطة والاستبداد. بل ويمكن لمجموعة من الأقليَّات أن تتضامن في أمر، أو مجموعة أمور مشتركة لتتحوَّل إلى أكثريَّة وهكذا... وهذا التحول وتداول السلطة يخدم استقرار النظام الديمقراطيّ ويحول دون استبداد الأكثريَّة التي ربَّما كان استبدادها أخطر أنواع الاستبداد.

وتجدر الإشارة أخيراً إلى معاناة مجتمعاتنا من انعدام التدريب على ممارسة الديمقراطيَّة الدينيَّة. ولكن النظام الديمقراطيّ يجب أن يتوفَّر على

خلق مناخ يسمح بتبدل الأقليَّة إلى أكثريَّة وبالعكس.

٥- تقدم الأكثريَّة على الأقليَّة:

توجد في نظام الديمقراطيَّة الدينيَّة، مجموعة من الأصول والقواعد المشتركة التي هي محل وفاق بين الأقليَّة والأكثريَّة، ويختلف الطرفان في سبل الوصول إلى هذه الأهداف أو كيفيَّة تطبيق هذه القواعد. ويعتقد دال «أنَّ الحاجات الاجتماعيَّة المشتركة للمجتمع التعدُّدي هي التي تمنع من سيادة أو انتشار أشكال الحكم الظالمة والمستبدَّة، والمقصود من الحاجات الاجتماعيَّة هو الاتفاق على القواعد المنهجيَّة، والاتفاق على المجالات المشروعة للنشاط السياسي. وكلَّما اتَّسعت ساحات الاتفاق، كلَّما نعُم النظام الديمقراطيّ بمزيد من الأمن والاستقرار»[١].

ومن المعلوم أنَّ القضايا والمسائل السياسيَّة والاجتماعيَّة مرتبطة بجميع أفراد المجتمع الدينيّ، وهؤلاء الأفراد متساوون في الحقوق السياسيَّة-والاجتماعيَّة. ومن هنا، يكون رأي الأكثريَّة المتشرّعة أقرب إلى الصواب والصحّة عادة، من رأي الأقليَّة. سواء كانت الأقليَّة معارضة لرأي الأكثريَّة أو معرضة عن المشاركة.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ هذا الكلام آنف الذكر لا يتعارض مع ما تتحدَّث عنه الآيات القرآنيَّة التي تذمّ الأكثريَّة وتحكم ببطلان رأيهم وفساده، كما في قصّة شعيب ولوط وصالح؛ وذلك لأنَّنا نتحدَّث عن مجتمع سوي، الأكثريَّة فيه أكثريَّةٌ موحدةٌ صالحةٌ. ولا شك في أنَّ الاطمئنان لرأي الأكثريَّة الصالحة أعمق وأقوى من الاطمئنان الحاصل من رأي الأقليَّة. ولقد أثنى القرآن الكريم، بل قد يدلُّ حثّ النبي (ص) على المشورة على رضا الله وقبوله بفكرة اجتماع أكثر من رأي للوصول إلى الصواب. وربما ترك القرآن بيان كيفيَّة المشورة وضوابطها للناس

١- ديفيد هلد، م. س.، ص ٩٦.

في كلّ زمان ومكان ليقنّنوا ما يتناسب مع ظروفهم.

حكم الأمّة في اختلاف القراءات للقضايا الحسّاسة

عندما تظهر في المجتمع قراءات وتفسيرات مختلفة لمسألة من المسائل الحسّاسة يعتبر الشعب هو الحَكَم في هذا المجال وصاحبُ الكلمة الفصل. وربّما كان من أبرز خصائص الشعب في الديمقراطيّة الدينيّة، حساسيّته تجاه الدين الذي اختاره وتبنّاه وهذا هو أهمّ تجليّات حاكميّة الدين في مختلف شؤون الحياة وشجونها.

ومن بين من أيّد مرجعيّة الناس في الأمور والقضايا الحساسة الإمام الخمينيّ حيث يقول: **«سيروا على نفس الخط الذي تسير عليه الأمّة، حتّى لو كنتم تعتقدون بخطأ الأمّة في اختيارها لما اختارته، فعندما تختار الأمّة موقفاً أو تنتخب شخصاً علينا الالتزام بما اختارت. ولا يحق لأحد الوقوف في وجه خياراتها»**[١].

وبناء عليه، فإنّ الأمّة هي الحَكَم في المسائل التي تختلف فيها الآراء؛ وأكثريّة الأمّة في المجتمع المتديّن تختار من دون شك ما هو أقرب إلى مصالح المجتمع الديني، وتقبل ما ينسجم مع الدين وقيمه.

وفي سيرة الأئمة المعصومين (ع) ما يدل على اهتمامهم برأي أكثريّة المسلمين في مقام العمل. والدولة في الفكر السياسيّ للإمام علي (ع) ذات بعدين: إلهي وشعبي، وقد يُعرف الحق من خلال رغبات الناس وما يميل إليه أكثرهم، بحسب قوله(ع): **«لولا حضور الحاضر وقيام الحجة بوجود الناصر... لألقيت حبلها على غاربها، ولسقيت آخرها بكأس أولها.»**[٢] ويقول في رسالة من رسائله: **«وقد كان رسول الله عهد إلي عهداً، فقال: يا ابن أبي طالب لك**

١- الإمام الخمينيّ، صحيفة نوروز، (٨٠/٩/١١)، ص ١١.

٢- الإمام علي (ع)، نهج البلاغة، الخطبة ٣.

ولاء أمتي، فإن ولّوك في عافية وأجمعوا عليك بالرضا؛ فقم بأمرهم.»[1] ويقول أيضاً في كلمة وجّهها إلى الناس: «**أيُّها الناس عن ملأ وإذن، إنَّ هذا أمركم ليس لأحد فيه حق إلا ما أمرتم.**»[2] ويقول في كلمة له بعد قبوله البيعة بعد مقتل عثمان: «**...فقالوا: والله ما نحن بفاعلين حتى نبايعك. قال: في المسجد، فإنَّ بيعتي لا تكون خفياً، ولا تكون إلا عن رضى المسلمين»**[3].

وكذلك تستفاد أهميَّة رأي الأكثريَّة من عدد آخر من النصوص منها الرواية المعروفة بمقبولة عمر بن حنظلة، حيث ورد فيها: «**... ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك...**»[4]. ولا شك في دلالة هذه الرواية على أنَّ ما يقبله أكثر المتدينين هو الصحيح، أو على الأقل الأقرب إلى الصحة.

العلاقة بين الديمقراطيَّة الدينيَّة والمقدّس والعرفيّ

على الرغم من إرجاع بعض مؤرخي الفكر مفهوم «العلمانيَّة» إلى عصور ضاربة في القدم كعصور الفلسفة اليونانيَّة القديمة، إلا أنَّ هذا المفهوم مع مجموعة أخرى من المفاهيم القريبة منه، مثل: العقلانيَّة، والفردانيَّة مثَّلت الأساس الذي قامت عليه مرحلة الحداثة، التي انطلقت فيها نظريَّة الفصل بين الدين والدولة بدءاً من القرن الرابع عشر، فصاعداً بعد أن وصلت العلاقة بين الملك والكنيسة إلى حدّ التناقض، وكانت تلك المرحلة إيذاناً بولادة العلمانيَّة والعلمنة:

«إن العلمانيَّة في الغرب لم تكن إلا محطة أخيرةً من مسيرةٍ تاريخيّة وفكريّة. وفي العالم الإسلاميّ واجهت العلمانيَّة تحدّيات ونقاشات مختلفة

١- محمد باقر المحمودي، نهج السعادة، ج٥، ص ٢١٨.

٢- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٢، ص ١٩٤.

٣- محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، ص ٤٢٧.

٤- محمد بن الحسن الكليني، الكافي، ط٣، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٨٨هـ.، ج١، ص٦٧.

تماماً عن تلك التي عرفها الغرب... فالعلمانيَّة بمعناها الخاصّ، هي عدم تدخّل الدين في قضايا الدولة والسلطة. ولكنها بالمعنى العام تدل على عدم تدخل الدين في الأمور والشؤون العامة»[1]. ويعرفها آخر بقوله: «العلمنة هي الانتقال من ساحة المقدّس إلى ساحة غير المقدّس. والمصلحة من أهمّ العناصر الحاكمة على أوضاع وأحداث ساحة غير المقدّس»[2].

ويقول الكاتب مهدي الحائري في هذا المجال في كتابه «الحكمة والحكومة»:

«خلاصة الكلام: **إنَّ مفهوم النبوة كما مفهوم الإمامة لا يستبطن أي منهما، لا تلميحاً ولا تصريحاً، ضرورة تشكيل نظام سياسي يتولّى تطبيق الأحكام الشرعيَّة. بل يُعَدَ هذا الأمر مهمة من مهمة عامّة الناس، فعليهم أن يتدبَّروا هذا الأمر كما يتدبَّرون شؤون حياتهم الأخرى، وعلى هؤلاء الناس أنفسهم تقع مسؤوليَّة اختيار الفرد الأصلح لإدارة المجتمع وقيادة الأمَّة. كلَ ما في الأمر أنَّ هذا الشخص قد يكون في بعض الأحيان نبياً أو إماما، وقد يكون غير ذلك في وقت آخر. وإلا فإنَّ قانون إدارة الدول والحكومات لا يمثّل جزءاً من مفهوم النبوة ولا الإمامة»[3].**

وربَّما يدّعي أصحاب هذا الاتّجاه الفكري قراءتهم للإنسان وفهمهم له بعيداً عن الغيب ونظريَّات الفلسفة والميتافيزيقا، وبالتالي يدَّعون الموضوعيَّة والحياد. ولكنَّ التأمُّل في ثنايا هذه الأقوال والأفكار، يكشف عن عمق التورط في النظرة الماديَّة إلى الإنسان والانطلاق منها كمسلَّمة أساس لفهم الإنسان ودراسته، واستبعاد أيِّ نظرة إلى الإنسان تنطلق من منطلق آخر. وعلى أيِّ حال في مواجهة هذه النظرة إلى تدخُّل الدين في الشأن العام هناك طرح آخر هو:

1- معنى العلمانيَّة ومبناها، مجلة كيان، العدد ٢٦، (فارسي).

2- فرايند عرفي شدن، مجلة كيان، العدد ٢٦، (فارسي).

3- مهدي حائري، حكمت وحكومت، ص ١٦٧- ١٧٠.

«...بكلّ بساطة، هناك مجموعة من الأوامر والنواهي الشرعيّة الواجبة التطبيق، وهي من عالم السياسة وشؤون الدولة. وسمّوا ذلك ما شئتم، فالمشكلة ليست في الاسم. وإنّما هي في المضمون. والبحث هو هل يجب تطبيق هذه الأوامر والالتزام بها أو لا يجب؟ وهذا هو جوهر البحث»[1].

وقد يُتّهم مفهوم الديمقراطيّة الدينيّة بخلطه بين المقدّس وغير المقدّس، وإضفائه القداسة على الأمور العرفيّة، وبالتالي يحول بين الأمّة وبين دراسة الأمور والظواهر الماديّة التي من حقّها أن تُحلّل وتُدرس بعيداً عن مسحة القداسة التي تُضفى عليها. وفي المقابل، لا يتضمّن مفهوم الديمقراطيّة الدينيّة أيّ تقديس لما هو غير مقدّس، فالمصدر المقدّس لكلّ الأحكام والمعايير المعتمدة في الديمقراطيّة الدينيّة هو النصّ الأول والثاني (الآيات والروايات)، وما سوى ذلك غير مقدّس يخضع للدراسة والنقاش والديمقراطيّة الدينيّة وغير الدينيّة فيه سواء.

١- محمد صادق لاريجاني، من محاضرة له في قم، بتاريخ ١٣/١٠/١٣٧٥.

أهداف الديمقراطيَّة الدينيَّة

١- تحقيـق المسـاواة الاجتماعيـّة والسياسيَّــة

يهدف نظام الديمقراطيَّة الدينيَّة، في ما يهدف، إلى تحقيق المساواة بين المواطنين على المستويات: الاجتماعيَّة، والسياسيَّة، والاقتصاديَّة، بما في ذلك حقّ إبداء الرأي والاعتراض، والوصول إلى المناصب السياسيَّة والمعنويَّة دون ممارسة أي تمييز. ومن بديهيَّات المساواة تساوي المواطنين في الحقوق السياسيَّة وأمّا القانون[1]. ولكنَّ المساواة التي تهدف إليها الديمقراطيَّة الدينيَّة ليست مساواةً في كلّ شيء، بل هي مساواةٌ في الفرص والمقدّمات، وليست مساواة في النتائج. ومعنى ذلك أنَّ جميع المواطنين يعيشون في كنف القانون الذي يتولّى حماية من يريد دخول ساحة المنافسة السياسيّ أو المشاركة على الأقلّ.

٢- نشـر فكـرة الالتـزام بالقــانون

يتميَّز نظام الديمقراطيَّة بمحوريَّة القانون ومحاربة المستبد وفوق ذلك كلّه محاربة الاستبداد، وهذه الخاصيَّة الأخيرة هي الأهمّ؛ لأنَّ تاريخ المجتمعات

١- محمد مجتهد شبستري، نقد القراءة الرسمية للدين، ص ١٢٠. (فارسي)

الإسلاميَّة يكشف عن أنَّ هذه المجتمعات ما كانت تنتهي من إطاحة مستبدّ حتّى تبتلي بآخر. ولم تكن محاربة الاستبداد هي الهدف؛ ولذلك لم تكن لتغيب الفوضى ومخالفة النظام والقانون في المجتمعات الإسلاميَّة. ولا يخفى أنَّ النظام ليس هو الهدف كيفما اتفق، حيث إنَّ بعض الأنظمة الديكتاتوريَّة قد تفرض النظام والاستقرار في المجتمع الذي تسوده، ولكنَّها تقضي في الوقت نفسه على أهمّ العناصر المميِّزة للإنسان، وهما: الإبداع والارتقاء من حال إلى حال. وبناء عليه، يمكننا القول: إنَّ القانون والالتزام به من أهمّ الأصول التي تضمن سعادة الإنسان، وشرط ذلك الالتزام الذاتيّ وقبول أفراد الأمَّة للمسؤوليّات التي يلقيها الانتماء إلى المجتمع على عواتقهم بعيداً عن القهر والإجبار ذي المصدر الخارجيّ[1].

٣- التعليم والتربية

تقتضي الطبيعة الإنسانيَّة أن تنمو غرائز الإنسان مع نموّ جسمه وتؤسّس هذه الغرائز لمجموعة من الميول الماديّة والمعنويّة عنده مثل: الميل إلى الأكل والشراب والميل إلى الجنس الآخر وما شابه. وهذه الميول تنسجم مع طبيعة الإنسان، ولا تتنافى مع ميله نحو الكمال ما لم تخرج عن الاعتدال وتصل إلى درجة الإفراط. وأمَّا الميل نحو السعادة، فلا يتفتَّح، كما تتفتَّح الميول الغريزيَّة، بل يتوقَّف نموُّه وتطوُّره على التربية والتعليم؛ وذلك أنَّ بعض الأمور يأبى الإنسان قبولها ولا يريدها، لا أنَّها لا تنسجم مع عقله وعقلانيَّته. وبعبارة أخرى، بعض الأمور يعقلها الإنسان ويتعلّق بها علمه، ولكن لا تتعلَّق بها إرادته ورغبته يقول الله تعالى: ﴿يُرِيدُ الإِنسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ﴾[2].

إنَّ الإنسان يرغب في بعض الأحيان بتحطيم كلّ القيود التي تمنعه من

١- حسين بشيرية، م. س.، ص ١٩٣.

٢- سورة القيامة: الآية ٥.

الوصول إلى حيث يريد وذلك يشمل أخسَّ الأشياء التي يريدها هذا الإنسان إلى أعلاها قيمةً. وهنا يأتي دور الديمقراطيَّة الدينيَّة لتميِّز بين القيود ولتقرَّ بعضها من خلال التربية والتعليم؛ ليستطيع الإنسان مواجهةَ انحرافات القرن، بل القرون الأخيرة وسلبيَّاتها.

وعلى القائمين على نظام الديمقراطيَّة الدينيَّة أن يولوا التعليم والتربية أكبر الاهتمام سواء في مجال المعتقد والدين، أم غيره من المجالات. ويجب أن يُعتمَد ذلك أصلاً وقاعدة، وأن لا تكون القاعدة هي الحجر والحظر؛ وذلك أنَّ التقوى لا تتجلَّى إلا حيث تكون المعصية ميسورة متاحة. وعليه، فإنَّ أهمَّ أدوات الديمقراطيَّة الدينيَّة للضبط وحفظ النظام والمعتقد: العقلانيَّة، والإرادة، والإيمان. ولا تتحقَّق هذه الأمور إلا بالتربية البنّاءة والتعليم الهادف.

٤- إعطاء الناس حق تقرير المصير

لمَّا كانت الأمَّة من أهمِّ أركان نظام الديمقراطيَّة الدينيَّة، كان لا بدّ من الاعتراف لها بحق تقرير المصير. وإذا أخذنا تجربة الجمهوريّة الإسلاميَّة مؤشراً دالاً على هذا الأمر، نلاحظ أنَّ الإمام الخمينيّ يصرِّح بهذا الحق في كثير من كلماته[1]. بل إنَّ جوهر الديمقراطيَّة الدينيَّة يكمن في إثبات إمكان الجمع بين كون الإنسان مؤمناً موحِّداً، وبين كونه مسلَّطاً على مصيره، وإنَّ قرارات الماضين من الآباء والأجداد محترمةٌ، ولكنَّها لا تُفرَض على الأبناء فرضاً. يقول الإمام الخمينيّ في هذا المجال:

«لو افترضنا أنَّ أمَّة من الأمم أجمعت على أن يكون شخصٌ ما سلطاناً وحاكماً عليها، فربَّما نُقِرُّ لها بذلك من باب الحق في تقرير المصير. ولكن كيف نبرِّر؟ وبأيِّ حقٍّ نعطي أمة من الأمم أن تولّي السلطان وأبناءه على أبنائها والآتين منها؛ فالآتون أمّة أخرى وكيف نسلّط أمّة على أمّة»[2].

١- الإمام الخمينيّ، صحيفة النور، ج٣، ص ٢٠٤.

٢- الإمام الخمينيّ، صحيفة النور، ج٤، ص ٢٨١.

وهكذا يبدو أنه لا بدّ من التوقف عند دور الشرع في هذا المجال وعند اهتمام الإمام بدور الشرع في الحياة. وإنَّ ذلك لا يعني بأي حال أنَّ الإمام يعتمد على الشرع لمنع الناس من تقرير مصيرهم بالشكل الذي يريدون، بل إنَّ الإمام يتحدَّث بهذه الطريقة انطلاقاً من كونه مسلماً ارتضى الشرع وآمن به، ورسم مصيره ضمن إطاره وكذلك يتحدَّث في مجتمع مسلم وعى الأمرَ عينه وعاشه. والأهمّ من ذلك كلّه أنَّ الشريعة نفسها أقرَّت للإنسان حقَّ تقرير مصيره ودعته إلى اختيار ذلك بوعيٍ وإرادةٍ كاملين.

الباب الثاني

الأسس النظريَّة للديمقراطيَّة الدينيَّة

المقدمــة

الأسئلة الأساسيّة الثلاثة

لقد واجه الفكر السياسيّ الشيعيّ، وخاصّةً بعد عصر الحركة الدستوريّة (المشروطة) سؤالاً أساساً هو: ما العلاقة بين الحاكم والمحكوم في عالم السياسة؟ وبعبارة أخرى: هل إنّ بعض الناس لهم سلطة سياسيّة (ولاية) على بعضهم الآخر، أم لا ولاية لأحد من الأمة على غيره؟ وقد تصدّى عدد كبير من الفقهاء والمفكّرين للجواب عن هذا السؤال، وقد أوصلنا التتبع إلى تصنيف هذه الأقوال في مجموعات أربع، اخترنا لكل مجموعة أهم من يمثلها لعرض موقفها ومناقشة أفكارها.

وأبرز هذه المجموعات: المؤيّدون لفكرة الولاية، وينقسم هؤلاء إلى من يرى سعة دائرة الولاية، وقد أطلقنا على هؤلاء صفة أنصار نظريّة الولاية العامّة. وآخرون يرون ضيق دائرة هذه الولاية، وقد عبّرنا عن موقف هؤلاء بنظريّة الحسبة. وفي مقابل الطرفين اللذين أجابا بالإيجاب عن سؤال ثبوت الولاية لبعض الناس، هناك من أنكر ثبوتها ورفض فكرة ثبوت الولاية لجماعةٍ أو

لصنفٍ خاصّ من الناس على سائر الأُمَّة. وينقسم هؤلاء إلى قسمين: حيث إنَّ منهم من يرى ثبوت الولاية والحق بالسلطة للمؤمنين العدول؛ ومنهم من ينكر الولاية والسلطة بكلِّ أشكالها، ويؤمن بأنَّ عالم السياسة والسلطة لا حلَّ له من داخل الدين وقد سمَّينا هؤلاء بتيار أو أنصار نظريَّة فصل الدين عن الدولة.

ولا شك في أنَّ دراسة مواقف هذه التيَّارات وتحليلها سوف يترك أثره في مجال فهم الأهداف النظريَّة للديمقراطيَّة الدينيَّة ويبيِّن حدوده. بل ويساعد على رفع الإبهام الذي يحيط بهذا المفهوم.

وإنَّنا نسعى في هذا الفصل من الدراسة إلى البحث عن جواب للأسئلة الآتية:

١- ما هي خاصيَّة نظام الديمقراطيَّة الدينيَّة؟ وما هي طبيعة فهمه وتصوّره للمجتمع الملتزم بل المجتمع السياسي؟ ونهدف من هذا السؤال إلى اكتشاف موقف المنظِّر من كيفيَّة الانتماء إلى المجتمع في النظام السياسيّ، وإلى دراسة موقف هذا المنظّر من إعمال السلطة، وفكرة الدولة المحايدة.

٢- السؤال عن مصدر المشروعيَّة؟ والهدف من هذا السؤال، هو اكتشاف الموقف من مصدر المشروعيَّة السياسيَّة وهل هي مستمدَّة من الله أم من الأُمَّة؟ وهل أنَّ الدولة مسؤولة تجاه الأُمَّة؟ وإذا كانت مسؤولة، فهل تصل المسؤوليَّة إلى حدود إقالة الحاكم في هذا النظام أم لا؟

٣- السؤال عن دور الأُمَّة في ميدان الرقابة والإشراف على أعمال السلطة وتقييم إدارتها؟ وهل أنَّ الرقابة على السلطة أمر داخلي يمارسه الحكّام، أم أنَّ للرقابة طرقها وأدواتها الخارجية أيضاً؟

وإنَّني أتوقع أن يؤدِّي طرح هذه الأسئلة والبحث عن جوابها، إلى توضيح معالم كلّ واحدة من النظريَّات المطروحة التي أشرت إليها مطلع هذه المقدمة.

وأخيراً أشير إلى أنني أوردت تعريف بعض المفاهيم في الهامش وأدرجت بعضها الآخر في المتن لما لها من أهميَّة وذلك مثل: المجتمع الملتزم، المجتمع السياسي، المشروعيَّة.

الديمقراطيَّة الدينيَّة وأسس نظريَّة الحسبة

تعريـف الحسبـة

يُطلق مفهوم الحسبة والأمور الحسبيَّة على الأمور والقضايا التي لا يرضى الشارع بترك الاهتمام بها أو التصدي لإدارتها[1]. وقد يعبَّر عن هذه الأمور في الكتب الفقهيَّة بـ «الشرعيَّات» ومن مصاديقها: الإفتاء، وتبليغ الأحكام والدعوة إليها، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإقامة صلاة الجماعة، والقضاء ولوازمه من إجراء الحدود والتعزير، أو جباية الضرائب الشرعيَّة، والولاية على القاصرين الذين لا ولي لهم، وحفظ النظام وما شابه[2]. والغرض من الإشارة إلى هذ الأمر هو أنَّ بعض الفقهاء كما تقدَّمت الإشارة لا يرون السلطة منصباً دينياً وصلاحية أُعطيت لبعض الناس؛ بحيث تكون الولاية منصباً دينياً إلهياً، بل واقع الحال هو وجود مجموعة من الأمور (المسمّاة حسبية) لا يرضى الشارع بتركها وإهمالها؛ ولذلك يجب التصدي لحفظها على نحو الوجوب الكفائي. ومن ممثّلي هذا الطرح يمكن أن يشار إلى كلّ من عبد الكريم الحائري مؤسّس

١- أنظر: محمد هادي معرفت، ولاية الفقيه، ص ٥٠. (فارسي)

٢- محسن كديفر، نظريات الدولة في الفقه الشيعي، ص ٥٨. (فارسي)

الحوزة العلمية في قم، والميرزا النائينيّ، ومحمد جواد مغنية.

خصائص الديمقراطيَّة الدينيَّة في نظريَّة الحسبة

سوف نحاول تحت هذا العنوان استعراض نظريَّات من ذكرنا أعلاه مضافاً إلى السيِّد محمد باقر الصدر والشيخ محمد مهدي شمس الدين، والسيد محمد حسين فضل الله، ساعين إلى اكتشاف أسس الديمقراطيَّة الدينيَّة عندهم على ضوء الأسئلة التي سلفت في المقدمة قبل قليل. وعندما لا يتوفَّر موقف واضح وصريح لأحدهم حول قضيَّة من القضايا المطروحة سوف أحاول استنباط رأيه على ضوء المبادئ والمنطلقات الفكريَّة العامَّة التي تحكم منهجه وطريقة تفكيره. وسوف نبدأ أولاً باستعراض رأي **الشيخ محمد حسين النائينيّ**، لما له من جهد واضح في التأسيس لفكرة الديمقراطيَّة الدينيَّة. وقبل ذلك نرى من اللازم تقديم إشارة حول الاجتماع السياسيّ والاجتماع الملتزم مقدّمة للبحث حول الجواب عن السؤال الأول من الأسئلة التي سلفت.

١- الاجتماع السياسيّ والاجتماع الملتزم

نفتتح الحديث عن السؤال الأوَّل بتعريف مفهومَي الاجتماع السياسيّ، والاجتماع الملتزم، وقد اقتبسنا هذين المصطلحين من المفكّر الإنكليزي المحافظ **مايكل أوكشات**. يَدْخَل **مايكل أوكشات** عند تعريفه لمصطلح الاجتماع السياسيّ في تحديد دور الدولة؛ حيث يعتقد أنَّ دور الدولة ينحصر بتطبيق القواعد التي يقبلها اللاعبون. فالدولة أشبه ما تكون برئيس جلسة في مؤتمر عليه أن يتجنَّب التدخُّل في النقاش وإبداء الرأي، وكلُّ ما يُطلَب منه هو مراقبة الأطراف لا أكثر. وبعبارة أخرى: إنَّ الدولة بمعنى الاجتماع السياسيّ – المدنيّ ليس لها هدف خاص تسعى إلى تحقيقه، وما تسعى إلى تحقيقه هو أهداف الأفراد وأغراضهم الخاصّة.

وأمّا الدولة في المجتمع الملتزم، فهي دولة ذات أهداف ومقاصد تسعى إلى

تحقيقها في المجتمع، والدولة بهذا المعنى تتعارض مع الفرديَّة والحريَّة[1].

وإنَّ هذين المفهومين سوف يساعدان على تحديد موقف المنظّرين للديمقراطيَّة الدينيَّة من دور الفرد وموقعه في الدولة ومنها. وسوف يساعدان أيضاً على تحديد طبيعة الواجب الملقى على عاتق المواطن تجاه الدولة. وهل أنَّ ما يُلزم به هو الواجبات المدنيَّة التي تترتَّب عليه بناء لقبوله ببعض القواعد المشتركة، أم أنَّ عليه ما هو أكبر وأوسع من ذلك.

نظريَّة الميرزا النائينيّ

يرى الميرزا النائينيّ أنَّ الدولة الديمقراطيَّة في زمان غيبة الإمام تمثل ضرورة لا بدّ منها؛ وذلك لأنَّ ظلم الدولة المشروطة أقلُّ من ظلم دولة الشاه المطلقة. وفي الترجيح بين هاتين الدولتين لا بدّ من اختيار الدولة الأقل تلوّثاً بمعصية الظلم: «إنَّ السلطنة المجعولة في كلّ شريعة وعند كلّ عاقلٍ، سواء في ذلك من يتصدَّى لها بحق أو من دون حق، هي الأمانة والولاية على حفظ النظام وإقامة سائر الأمور المرتبطة بالحراسة وحماية الأمَّة»[2]. وهكذا يتضح أنَّ تعريف النائينيّ للدولة ينطلق من أهدافها وغاياتها.

من العناصر المهمَّة في فكر النائينيّ هو تقسيمه السلطة أو الدولة إلى نوعين:

الأول: الدولة الملكيَّة المطلقة (الدولة التي تحكم دون قيد أو شرط).

الثاني: الدولة الولايتيَّة التي تهتمّ بحفظ الحدود والحقوق، وليس لها فوق هذه الأمور والصلاحيَّات أي صلاحيَّة أو امتياز آخر.

والدولة من النوع الأوَّل مبنيَّة على القهر والغلبة، والنوع الثاني من الدول والحكومات مبنيّ على الأمانة والولاية أو الوكالة عن الشعب أو الأمة؛ لذلك

١- حسين بشيرية، تاريخ الفكر السياسيّ في القرن العشرين، ص ٢٧٩- ٢٨١.

٢- محمد حسين النائيني، تنبيه الأمَّة، ص ١٢.

يَثبت للأمَّة حقُّ محاسبة الدولة ومؤاخذتها. ويتوقّف الحصول على هذا النوع من الدول على تعيين الحدود والوظائف واختيار الهيئات المراقبة المسدّدة[1].

ويرى النائينيّ أنَّ الدولة الولايتيَّة، حتّى لو كان المتصدي لها مغتصباً للسلطة، تقوم على الحريَّة من الأسر والرّقيَّة[2]. والحكومة التمليكيَّة بعكسها. والمعيار الذي يعتمده النائينيّ لتقسيم الدول هو العدل؛ حيث إنَّ دولة الولاية هي دولة العدل ويعتقد النائينيّ أنَّ حق الولاية والسلطة لا ينتقل إلى الفقيه، بل هو من حقوق المعصوم، فالمتاح لإقامة الدولة في عصر الغيبة هو تأسيس الدولة الولايتيَّة، على أن يكون الضامن لتحقُّق العدل هو الدستور ومجلس الشورى، بدل العصمة الضامنة للعدل في دولة الإمام[3].

ويُعدُّ طرح النائينيّ فتحاً لباب تأسيس الدولة في وجه المؤمنين ومشاركتهم في السلطة في غيبة المعصوم، على الرغم من عدم نجاحه في التنظير لنظام الديمقراطيَّة الدينيَّة بشكل كامل؛ وذلك لأنَّ جلَّ همِّه كان إثبات عدم انتقال حق الولاية والسلطة إلى الفقهاء، ونيابتهم عن الإمام المعصوم. الأمر الذي دعاه إلى تشبيه آرائه في نظام الديمقراطيَّة بالأوقاف العامَّة، ومن هذا التشبيه يَدلف إلى الإشارة إلى نوعين من النظم السياسيَّة، هي: الدولة الاستبدادية أو التمليكيَّة، والمشروطة أو الولايتية، ويقول:

«الحكّام في النظام الاستبدادي يرون السلطة حقاً من حقوقهم والبلاد والعباد ملكاً لهم. وأمَّا في الدولة المشروطة، فلا يرى الحاكم في نفسه إلا أميناً وواليًا على إقامة الحدود والواجبات المطلوبة منه، وهو أمين على صرف أموال الدولة على النوع وليس على شهواته. ومهما يكن من أمر فإنَّ

١- محمد حسين ٢- م. ن.، ص ٦٤.

٣- م. ن.، ص ١٣- ١٥.

صلاحيَّات هذا الوالي مشروطةٌ ومقيَّدةٌ بحدود واجباته تجاه الأمَّة»[1].

ويميل الشيخ النائينيّ إلى نظام المشروطة والدولة الولايتيَّة، ويرى أنَّ هذا الأمر من الأمور العقلائيَّة ويقول:

«...فقد ثبت لدى علماء الإسلام جميعاً، أنَّ غاصباً لو وضع يده على بعض الموقوفات بشكل لا يمكن معه رفع يده رأساً، إلا أنَّه يمكن الحدُّ من تصرُّفاته، وصيانة جزء من تلك الموقوفة المغصوبة من خلال القيام ببعض الترتيبات والخطوات العمليَّة وتشكيل هيئة عليا للمراقبة، حينئذٍ يكون القيام بهذه الترتيبات والخطوات أمراً واجباً، وهذا مما لا يختلف فيه المفكَّرون الدهريون فضلاً عن العلماء والمتشرِّعين»[2].

وتجدر الإشارة إلى أنَّ طرح النائينيّ وتصوُّره هذا لصلاحيَّات الحاكم في النظام الديمقراطي، مبنيٌّ على أنَّ الولاية لا تنتقل من الإمام إلى الحاكم، وعلى حد قوله: **«لا ريب في وجوب تحويل السلطة الجائرة من النوع الأوَّل إلى الثاني... الذي فيه اغتصاب لمنصب الإمامة، ولكنَّه خالٍ من اغتصاب رقاب العباد واغتصاب البلاد والظلم على الناس والأمة...»**[3].

ومن الأسئلة التي تخطر في ذهن قارئ الشيخ النائينيّ هو السؤال عن الحدود المسموح بها في ممارسة الديمقراطيَّة، والساحة التي يمكن للدولة العمل ضمن إطارها؛ وذلك أنَّنا أشرنا سابقاً إلى وجود تصوُّرين للمجتمع سمَّينا أحدَهما بالمجتمع الملتزِم والآخر بالمجتمع السياسيّ، والسؤال هو إلى أيٍّ من هذين المفهومين يميل الشيخ النائينيّ؟ وللتذكير بالفرق بين المجتمعين نشير إلى أنَّ المجتمع الملتزم يتبنَّى أفرادُه مجموعةً من المثل والأهداف المشتركة تمثّل

١- النائيني، تنبيه الأمَّة، ص ١١.

٢- م. ن.، ص ٤٧.

٣- م. ن.، ص ٤٧- ٤٨.

أساساً لاجتماعهم وتكتُّلهم، ويسعون إلى تحقيقها بواسطة الدولة أو فيها.

وأمّا المجتمع السياسيّ، فالأساس فيه هو الاتفاق على سيادة القانون والاعتراف بمجموعة من القواعد والقوانين المحايدة، تجاه الأغراض والمقاصد الفرديَّة والاجتماعيَّة[1]. أو فقل في التمييز بين شكلي الاجتماع الإنساني، أنَّ الدولة في المجتمع السياسيّ محايدةٌ. وأمّا في المجتمع الملتزم، فليست كذلك بل واجبُها ممارسة العنف من أجل إجبار المخالفين للإجماع على الدخول فيه[2].

ويبدو من خلال مواقف الشيخ النائينيّ من صلاحيَّات الدولة، أنَّه يميل إلى مفهوم الاجتماع السياسيّ والدولة المحايدة، حيث يرى أنَّ الأدلَّة الشرعيَّة تعطي السلطة والهيئة الحاكمة في عصر الغيبة صلاحيَّات، لا تتجاوز حدود ما يعرف بالأمور الحسبيَّة، وأهمُّها حفظ النظام العامّ والدفاع عن بيضة الإسلام، هذا بحسب الصلاحيَّات التي يقرُّها الشرع للحاكم والسلطة. وأمّا في المجالات العرفيَّة، فيظهر أنَّ النائينيّ يقرُّ للسلطة بصلاحيَّات تتعلَّق ببعض الخدمات التي يمكن أن تقدِّمها الدولة للناس، ويستفاد هذا المعنى من اعترافه للدولة ببعض الصلاحيَّات الاقتصاديَّة[3].

وبعد الاطلاع على فكر النائينيّ ونظريَّته في الديمقراطيَّة الدينيَّة يمكن الإشارة إلى عدد من العناصر التي تقوم عليها أفكاره وهي: العدل والجور، الأمن والنظام العام، تساوي المواطنين في الحقوق على حدٍّ تساوي الشركاء في الوقف، عنصر القانون الأساسي (الدستور)، ومجلس الشورى (البرلمان)، في حال عدم توفُّر الحاكم المعصوم، والمقارنة بين دولة الاستبداد ودولة الولاية، ووضع حريَّة أفراد الأمَّة في مقابل استبداد الحاكم، كلّ هذه العناصر تكشف عن موقفه من الدولة وميله إلى دولة المجتمع السياسي. ويستفاد من إصرار الشيخ

١- حسين بشيرية، تاريخ الفكر السياسيّ في القرن العشرين، ص ٢٧٩- ٢٨٢.

٢- جان راولز، الليبرالية السياسيَّة، ص ١٦٢- ١٦٥.

٣- محمد حسين النائيني، م. س.، ص ٤٨.

النائينيّ على تحديد صلاحيَّات الحاكم، أنَّه لا يعطيه بعداً قيمياً. وما يواجه تصوُّر النائينيّ ونظريَّته في الدولة،هو كيف يمكن الحديث عن دولة محايدة في الديمقراطيَّة الدينيَّة؟ وهل يمكن الجمع بين وصف النظام بالديمقراطيّ الدينيّ ووصفه بالحياد في الوقت عينه؟ وبعبارة أخرى: كيف يمكن الجمع بين مطالبة الأجهزة الحاكمة بالحياد، ومطالبتها بعدم مخالفة الشريعة في قوانينها، بل إلزامها بموافقتها في الموارد التي نصَّت الشريعة فيها على موقف محدَّد؟ يبدو أنَّ نظريَّة النائينيَ تواجِه أزمةً كبيرةً عند هذه النقطة بالتحديد، وذلك لصعوبة الجمع بين الحياد والالتزام. وعدم تحديد النائينيّ موقفه من صلاحيَّات السلطة تجاه قضايا الخير والسياسات المبنيَّة على قيم الخير.

نظريَّة الشهيد الصدر

يستخدم الشهيد الصدر مجموعةً من المفاهيم مثل: السيادة، والسلطة، والولاية، والحكم، والخلافة، ويوظفها في مجال تعريف مفهوم الدولة، ويعتقد أنَّ لله تعالى سلطة مطلقة على جميع شؤون الحياة الخاصَّة والعامَّة للإنسان[1].

والدولة عنده هي مجموعة من المؤسَّسات التي تهدف إلى رعاية مصالح المجتمع وتنظيم العلاقات بين الأفراد والجماعات في هذا المجتمع. وبعبارة عامَّة الهدف من الدولة هو حفظ المصالح العامَّة للأمَّة. ويرى أنَّ هذا الدور المنوط بالدولة يسمح باعتبارها راعياً؛ على حد ما ورد في الرواية: «كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته»[2].

ويعتقد الشهيد الصدر بأنَّ الدولة تمتاز عن غيرها من المؤسَّسات الاجتماعيَّة بالسلطة، والسلطة تنشأ برأيه من علاقة الملكيَّة بين طرفين فالمالك له سلطة على المملوك، ولا توجد هذه العلاقة بشكلها الكامل والمطلق، إلا بين

١- محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، لا ط، لا تا، دار التعارف، بيروت، ص ٩- ١٠.

٢- أنظر: الإسلام يقود الحياة، م. س.، ص ٩ و ١٠.

الله ومخلوقاته، وقد أناب الله الجماعة البشريَّة في الحكم وقيادة الكون. وعلى هذا الأساس تقوم نظريَّة حكم الناس لأنفسهم بوصفهم خلفاء لله، وهذا عين انتساب الجماعة الإنسانيَّة إلى محور واحد هو الله وهو السيِّد المالك المطلق الوحيد. ومن المفاهيم المتضمَّنة في الخلافة والاستخلاف عند الشهيد الصدر إقامة علاقات اجتماعيَّة قائمة على أساس العبوديَّة لله وحده، وتجسيد روح الأخوَّة العامَّة في كلّ العلاقات الاجتماعيَّة التي تعطي لجميع الأفراد حقوقاً متساويةً في علاقتهم مع الله، وارتباطهم ببعضهم في علاقةٍ متكافئةٍ، لا تمايز فيها ولا تفاضل إلا على أساس التقوى[١].

ويستفاد من كلام الشهيد الصدر عند معالجته لمفهوم الاستخلاف، أنَّ السلطة عنده تنقسم باعتبار الحقيقة والاعتبار، إلى: سلطة حقيقيَّة، وسلطة اعتباريَّة، وعلى أساس المشروعيَّة، إلى: سلطة شرعيَّة، وشعبيَّة، وشعبيَّة – إلهيَّة، وعلى أساس الصلاحيَّات وميدانها، إلى: تكوينيَّة وتشريعيَّة[٢]. ثمَّ إنَّه يقسِّم خلافة الإنسان إلى مراحل عدة:

أولها: مرحلة الفطرة من الخلافة، يوم كان الناس أمَّةً واحدةً على أساس الفطرة الإنسانيَّة، ثم بعد أن نمت التجربة الإنسانيَّة وظهرت ألوان الاختلاف والصراع بين الناس، واستغل بعض الناس بعضهم الآخر، ولم تعد الفطرة هي الحاكمة على حياة الناس، كان لا بدَّ من تحقُّق ثورةٍ على يد الأنبياء لإعادة التوازن إلى المجتمع الذي فَقَدَ توازنه، وفي عمليَّة التغيير الثوريّ التي يقودها الأنبياء يندمج خط الشهادة وخط الخلافة في شخص واحد هو النبي، وذلك بالنظر إلى عصمته وفي هذه المرحلة تأخذ السلطة (الخلافة) بعداً شرعياً إلهياً محضاً. وما المشورة التي أُمِر بها النبيُّ (ص) إلا من باب التربية والتدريب

١- السيِّد محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، م. س.، ص ١٥٢- ١٥٤.

٢- المصدر نفسه، مبحث خلافة الإنسان، ص ١٥٠- ١٥٤.

للأمَّة على اتخاذ القرار. وتُصنَّف البيعة في الإطار نفسه أيضاً؛ حيث إنَّ البيعة واجبة، ولكنَّها على مستوى الشكل تعبير عن العلاقة التعاقديَّة بين القائد والأمَّة. والمرحلة اللاحقة لثورة الأنبياء هي مرحلة الإمامة التي هي استكمال لدور النبوَّة، فالإمام كالنبيِّ شهيدٌ وخليفةٌ لله في الأرض من أجل الحفاظ على الثورة ومواصلة مسيرتها. وفي عصر الغيبة تعود الأمَّة إلى ممارسة دورها في قيادة نفسها وتسيير أمورها، وفي هذه المرحلة لا يمكن حصر الخطّين: الخلافة والشهادة في فردٍ واحدٍ؛ لأنَّ المرجع غير معصوم؛ ولذلك يتمّ التوزيع فالمرجع يتحمَّل مسؤوليَّة الشهادة، وأمّا خط الخلافة فتمارسه الأمَّة بتطبيقها لأحكام الله في الأرض إلى أن يعود الاندماج بين الخطين في عصر ظهور الإمام (عجل الله تعالى فرجه)[1].

وهكذا يمكن القول: إنَّ العناصر العامَّة لنظام الديمقراطيَّة الدينيَّة عند الشهيد الصدر هي: الأمَّة، المرجعيَّة، الوطن الإسلامي، وخلافة الإنسان. ولكن الأساس في هذه العناصر وما به قوام النظام فهو: الأمَّة والمرجعيَّة. وعلى ضوء تحديد الشهيد الصدر للأركان والعناصر المشار إليها يخلُص إلى أنَّ أهمَّ خصائص نظام الديمقراطيَّة الدينيَّة ما يأتي:

أ- التطبيق العمليّ لمفهوم السياسة، وفق مصالح الأمَّة وتنفيذ أحكام الإسلام السياسيَّة.

ب- انسجام شكل الدولة وموافقته لروح الدولة الإسلاميَّة.

ولم يحدد الشهيد الصدر موقفه من تقسيمات الدولة ومرتكزاتها وتقسيماتها المختلفة من قبيل القانونيَّة وغير القانونيَّة، الرئاسيَّة والبرلمانيَّة، المطلقة أو المشروطة، دولة الغلبة، أو الدولة القائمة على العقد الاجتماعي.

١- أنظر: الإسلام يقود الحياة، م. س.، ص ١٧١ – ١٩٠.

ولكنّه يقسّم الدولة على أسس أخرى هي الأسس العقديَّة التي تنطلق منها ويرى أنَّها تنقسم إلى أقسام ثلاثة:

١- الدولة الكاملة وهي دولة المعصوم أو الدولة الولائيَّة.

٢- الدولة غير الكاملة ولكن الصالحة وهي تشمل: دولة الشورى، والدولة المقيَّدة بالدستور الديني، ودولة ولاية الفقيه.

٣- الدولة الغاصبة المستبدة[1].

وعلى أيٍّ حال، فقد تطوَّر موقف الشهيد الصدر من الدولة في عصر الغيبة، ومرَّ بمراحل ثلاث، هي:

١- نظريَّة الدولة القائمة على أساس الشورى. وهي النظريَّة التي طرَحَها قبل الثورة الإسلاميَّة في إيران.

٢- نظريَّة ولاية الفقيه (الصالح الرشيد) التي أشار إليها في كتابه الفقهي: «الفتاوى الواضحة»[2].

٣- نظريَّة الدولة المركّبة من خلافة الأمَّة وشهادة المرجع، وهو ما أشار إليه في أواخر عمره في كتابه: «الإسلام يقود الحياة».

ويعتقد الشهيد الصدر بأنَّ أساس النظام السياسيّ يجب أن يستند إلى الدين ويستمدّ منه قيمه وأسسه، وهو من هذه الزاوية إلهي، وأمّا شكل الحكومة ومظهرها الخارجي، فلم يحدد في الإسلام، بل تُرك هذا الأمر لرأي الأمَّة ورقابة الفقيه، على أن يتمَّ ذلك وفق مقتضيات الزمان والمكان. ويمكن ملاحظة شيء من التقارب بين نظريَّة الشهيد الصدر الأخيرة التي لا تعطي للفقيه إلا حق الرقابة والإشراف، وبين نظرية الشيخ النائيني الذي لا يرى انتقال صلاحيَّات المعصوم إلى الفقيه.

١- الشهيد الصدر، لمحة فقهيّة، ص ٢٣. عن الترجمة الفارسيّة.

٢- السيّد الصدر، الفتاوى الواضحة، دار التعارف، بيروت، ١٩٩٠، ص ١١٥.

والمهمَّة التي يجب على النظام السياسيّ تنفيذها في الدولة الإسلاميَّة، من وجهة نظر الشهيد الصدر، هي إيصال الإنسان إلى مرحلة الخلافة لله، وإقامة دولة الفضيلة والعدل على الأرض من خلال اختيار الله مثلاً أعلى والتخلّق بأخلاقه وصفاته. ولا تنحصر صلاحيَّات الحاكم أو الحكومة في الدولة الإسلاميَّة بتطبيق أحكام الإسلام الثابتة، بل تشمل صلاحيَّاته ما أطلق عليه الصدر تسمية «منطقة الفراغ التشريعي»[1]. وبعبارة أخرى: للدولة الإسلاميَّة عند الشهيد الصدر مهمتان لا بدّ لها من القيام بهما: الأولى تنفيذ الأحكام الشرعيَّة الثابتة، والثانية تشريع بعض القوانين المناسبة لإدارة البلاد على ضوء الأحكام الثابتة في الشريعة.

وبالنظر إلى ما تقدَّم كلّه، يبدو أنَّ الدولة من وجهة نظر الشهيد الصدر، أقرب ما تكون إلى الاجتماع السياسي، منها إلى الاجتماع الملتزم؛ وذلك لأنَّه يعتقد بأنَّ إقامة النظام السياسيّ (الديمقراطيَّة الدينيَّة) من واجبات الأمَّة، وثانياً إنَّ المرجعيَّة الشاهدة برأيه يتمُّ انتخابها من الأمَّة أيضاً. وفي كلّ من مفهومي: الأمَّة والمرجعيَّة الشاهدة، شيءٌ من الغموض الذي يجعل إصدار الأحكام على هذه النظريَّة واستخراج قواعدها الأساسية وفق المبادئ التي اعتمدناها في هذه الدراسة أمراً صعباً. وذلك أنَّ مفهوم الوحدة السياسيَّة والأمَّة الإسلاميَّة، وكذلك رقابة المرجعيَّة من الأمور والمفاهيم الغامضة في هذه النظريَّة؛ وبخاصَّة عندما يجمع الشهيد الصدر بين إعطاء دور الرقابة للمرجع، وبين إعطائه صلاحيَّة تعيين العاملين في الساحة السياسيَّة والاجتماعيَّة، ولكن يقلّل من أهميَّة هذا الغموض موقفُه الواضح من مفهوم الاستخلاف، واعتباره إياه أساساً وقاعدةً لتأسيس الدولة الإسلاميَّة.

وبناء عليه، فإنّنا نعتمد في تصنيفنا لنظريَّة الشهيد الصدر في باب الاجتماع

١- الشهيد الصدر، الإسلام يقود الحياة، ص ٢٤.

السياسي، على مجموعة من المفاهيم التي طرحها وهي: الأمَّة، والوحدة السياسيَّة، والأمن، والنظام الاجتماعي، ورقابة المرجع وانتخابه من قبل الناس، ومنطقة الفراغ التشريعي، وكذلك يستفاد هذا الأمر من إصراره على دور الأمَّة. ومن هنا، تواجه نظريَّته صعوبة أقل لجهة الدفاع عن حياد الدولة مما تواجه نظريَّة الميرزا النائينيّ؛ وذلك أنَّه لجأ إلى فكرة المرجع الشاهد، لإبراز حياد الدولة وتأسيسها وفق قيم الخير والعدل، على الرضا والقبول الشعبي.

نظـريَّـة محمـد مهـدي شمـس الديـن

يتميز الشيخ محمد مهدي شمس الدين عن غيره من الفقهاء بثبات لغته وقاموسه الاصطلاحي في البحث عن الدولة، وله في هذا المجال دراساتٌ عدَّة منها: كتابه «نظام الحكم والإدارة في الإسلام» وهو يرى في كتابه هذا، أنَّ الدولة من الضرورات الاجتماعيَّة التي لا بدّ منها ويقول:

«إنَّنا لا ننظر إلى الدولة على أنَّها كائن يلازمه الشر ملازمةً تامَّةً؛ لأنَّ الدوافع التي قضت بإقامتها دوافع خير وحسنة، فهي إذن لا تخرج عن كونها أداة كغيرها من الأدوات يتوقَّف الخير أو الشر منها على كيفيَّة استعمالها»[1].

ويتساءل الشيخ شمس الدين حول مدى الحاجة إلى الدولة؟ ويجيب بأنَّها ضرورةٌ اجتماعيَّة وليست مجرّد خيار؛ وذلك لأنَّ الإنسان كائنٌ اجتماعيّ، لا يطيب له العيش ولا يتسنى خارج حدود الجماعة. وعندما نتحدث عن الجماعة أو المجتمع، نكون بصدد الحديث عن شبكةٍ معقّدة، بل ومتداخلة من العلاقات، وهذا الكيان المعنوي المسمَّى بالدولة، هو الذي يحول دون تصادم المصالح بين الأفراد والجماعات المكوِّنة للجماعة الكبرى التي نسميها المجتمع، أو هو هذا

١- الشيخ محمد مهدي شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، ط ٧، المؤسسة الدولية للدراسات، بيروت، ٢٠٠٠م، ص ٤٠.

الكيان الذي يمارس دور الرقابة والإشراف على تنظيم هذه العلاقات وفض نقاط اشتباكها. ومن هنا كانت الدولة ضرورةً، لا يستغني عنها الإنسان إلا إذا استغنى عن العيش في مجتمع وجماعة[1].

«وإذا قضت الضرورة بوجود حكومةٍ إسلاميَّةٍ تُهَيْمِن على المسلمين وترعى مصالح الإسلام، فلا بدّ من القول بوجود نظام للحكم يُراعَى في تعيين الحاكم، وفي ما يجب أن يتوفَّر فيه من الصفات، وفي صلاحيَّاته التي يمارسها...»[2].

وللدولـة عنـد الشيـخ شمس الديـن أركـان ثـلاثـة هـي:

١- الأمَّة، وهي تتشكّل من المسلمين الذين يتضامنون لتأسيس الدولة الإسلاميَّة.

٢- القانون، وهو مشتقّ من الشريعة الإسلاميَّة التي أتى بها النبيّ (ص).

٣- السلطة، وهي من الحقوق الثابتة بشكل ذاتيّ لله تعالى ولا سلطة لغيره إلا إذا أقرَّها له.

وفي شأن السلطة، فهو يرى أنَّ الأصل الأوَّليَّ، العقليَّ والنقليَّ، في قضية السلطة على البشر من قبل أي شخص كان هو عدم مشروعيَّة أي سلطة لشخص على آخر؛ فلا ولاية لأحد على أحد. والولاية الوحيدة الثابتة بحكم العقل والنقل، هي ولاية الله تعالى وحده دون غيره. وهذا المعنى برأيه هو تعبير عن حقيقة التوحيد الخالص لله تعالى. ولا يمكن الخروج عن الأصل الأوليّ وإعطاء حقّ السلطة والولاية لأحدٍ إلا بدليل قاطع. ويؤمن **الشيخ شمس الدين** بأنَّ هذا الأصل ثابتٌ ومسلّمٌ من الناحية الفقهيَّة والكلاميَّة، وما يستحقّ البحث

١- الشيخ شمس الدين، م. ن.، ص ٣٩.

٢- م. ن.، ص ٤٢.

من وجهة نظر الشيخ شمس الدين هو أمران أساسيَّان، أولهما: البحث عن مبنى مشروعيَّة السلطة، والثاني هو تحديد شخص الحاكم.

والمقصود من البحث عن مشروعيَّة السلطة، هو البحث عن المستند الذي يُلزِم ويُوجِب الطاعة والالتزام بأوامر الدولة ونواهيها؛ وذلك لأنَّه ووفق رؤية الشيخ شمس الدين لا بدّ من دليل شرعي، يدلُّ على خلاف أصل عدم ولاية أحدٍ على أحد. وأمّا حول شخص الحاكم، فيرى الشيخ شمس الدين أنَّ الولاية الشرعيَّة في النظام الإسلامي خاصَّة بزمان رسول الله (ص) والأئمة(ع)[1].

والعنصر القيمي في نظام الديمقراطيَّة الدينيَّة من وجهة نظر الشيخ شمس الدين هو: «ولاية الأمَّة على نفسها»، وفي هذا المجال يقول ما حاصله: وأمّا صيغة «ولاية الأمَّة على نفسها» فإنَّ دليل شرعيَّتها هو الآيات والروايات الدالة على هذه الولاية من الكتاب والسنة. ومصدر الشرعيَّة المباشر هو الله سبحانه وتعالى؛ حيث إنَّ المدعى جعل الله الولاية للأمَّة على نفسها، في حال عدم حضور المعصوم – نبياً أو إماما – وظهوره على نحو تستطيع الأمَّة الاتصال به بأيِّ شكلٍ من الأشكال؛ بحيث يمارس قيادةً فعليَّةً مباشرةً. هذا مع الالتزام باستمرار مرجعيَّة الإمامة المعصومة على مستوى التشريع من خلال عملية الاجتهاد التي يمارسها الفقيه على النهج الذي وضعه الأئمَّة المعصومون، وفصله الفقهاء، والأصوليون، وعلماء الحديث[2].

ويرسم الشيخ شمس الدين صورةً عن النظام السياسيّ عند الإماميَّة، ويشير إلى الآثار المترتِّبة على كلّ صورةٍ من صوره فيقول: «والمشروع السياسيّ الإسلامي، من وجهة نظر الشيعة الإماميَّة في العصر الحاضر، له صيغتان:

١- أنظر: الشيخ شمس الدين، م. س.، ص ٤٢٩ – ٢٣٢.

٢- الشيخ شمس الدين، م. ن.، ص ٤١٠.

١- صيغة الولاية العامَّة، مع عدم الالتزام بأيّ دور للأمَّة.

٢- صيغة ولاية الأمَّة على نفسها، مع دور محدود للفقهاء.

والصيغة الأولى لها صورتان:

الأولى: هي إثباتها بالأدلَّة اللفظية من الكتاب والسنة التي يُدَّعى دلالتها على الولاية العامَّة للفقيه في عصر الغيبة، بنصب من الإمام المعصوم...

الثانية: هي إثباتها عن طريق اللابديَّة العقليَّة استناداً إلى الأدلَّة الدالَّة على وجوب حفظ النظام.

وهذه الصيغة بصورتها الأولى هي الأساس الفقهي الذي يقوم عليه نظام الجمهوريّة الإسلاميَّة في إيران. ومصدر الشرعيَّة في الصورة الثانية من الصيغة الأولى هو حكم العقل (إدراك العقل) القطعيّ الذي يُستكشَف منه حكم الشرع، أعني به حكم الله تعالى بولاية الفقيه العامَّة في عصر الغيبة نيابةً عن الإمام المعصوم، بالمقدار الذي يحفظ النظام العامّ للمجتمع السياسيّ الإسلامي...

وأمّا صيغة ولاية الأمَّة على نفسها، فإنَّ دليل شرعيَّتها هو الآيات والروايات الدالة على هذه الولاية من الكتاب والسنة»[1].

وأمّا الأثر الذي يترتَّب على اعتماد الصيغة الأخيرة، فهو أنَّه يمكنه جمع الأقوام والأعراق المسلمة جميعاً، تحت لواء الدولة الإسلاميَّة والحد من التأثير السلبي للاختلافات المذهبيَّة. وبعبارة أخرى لا تعاني الصيغة الأخيرة من مشكلة أو أزمة على صعيد الحكم والطاعة.

وبالنظر إلى توسعة الشيخ شمس الدين باب الحسبة ليشمل غير الفقهاء، يبدو أنَّه يمكن تصنيف موقفه من الدولة في خانة الاجتماع السياسيّ في رؤيته للسلطة والحكومة؛ وذلك لما يُستفاد من بعض كلماته في تحديد إطار الحسبة

١- نظام الحكم والإدارة في الإسلام، م.س، ص ٤٠٩- ٤١١.

ومقتضياتها، وما يترتَّب على الفرد المسلم في المجتمع الإسلامي بناء عليها:

«... أمّا في مقامنا، فالمراد به (مورد الحسبة) – غالباً – الأمور التي يتوقَّف عليها انتظام حياة الجماعة والمجتمع؛ بحيث يعم أثرها إذا وُجدَت، ويَعمُّ ضرر فقدانها، ولم يتوجَّه التكليف بها إلى شخص معيَّن، أو جماعة معيَّنة، وإنما كُلّف بالقيام بها كلّ قادر عليها، مؤهَّل لها من الأمَّة. ولو فُقد القادرون والمؤهلون لوجب إعدادهم وتأهيلهم من باب الحسبة، ومن باب وجوب حفظ النظام»[1].

ويتابـع قائـــلاً:

«وهذه الولاية للمجتمع على نفسه، في أمور الحسبة، ثابتةٌ للمجتمع بالاستقلال في أصل الشرع، وهي ثابتةٌ في معظم مواردها، في موازاة وعرض سائر الولايات، وليست متفرّعة عن ولاية الفقيه، وإن كان كلام الفقهاء عنها يوهم ذلك. ولكن بالتأمُّل في مورد كلامهم يرتفع التوهم؛ حيث إنَّهم يبحثون فيها في موارد حكم الصغير، والمجنون، والغائب، والميت، الذين لا ولي لهم، وللفقيه ولايةٌ في الجملة في هذه الموارد. فيوهم كلامُهم أنَّ ولاية عدول المؤمنين وفسّاقهم على الأمور الحسبيَّة متفرّعةٌ عن ولاية الفقيه. وإلا ففي الموارد الأخرى العامَّة تثبت ولاية الحسبة لكلّ القادرين والمؤهَّلين من عدول المؤمنين، ومع فقدهم أو عدم كفايتهم، للقادرين والمؤهَّلين من الفسّاق»[2].

ويُستفاد من مجموع كلام الشيخ شمس الدين وتصريحاته أنَّ قاعدة الحسبة ووجوب حفظ الأمور الحسبيَّة، تقيِّد الأصل الأوليّ الذي هو عدم مشروعيَّة سلطة إنسان على آخر، كما تُقيِّد الأصل الأوليّ القاضي بإباحة تصرّف

١- نظام الحكم والإدارة في الإسلام، م.س، ص ٤٤٢.

٢- م. ن.، ص ٤٤٢- ٤٤٣.

الإنسان في الطبيعة. وبالتالي يمكن تصنيف موقف الشيخ شمس الدين من الدولة في إطار الاجتماع السياسيّ والإشكال الذي يُوجَّه إليه، هو حول حياديَّة الدولة الديمقراطيَّة الدينيَّة. فهل يمكن الجمع بين صفتي الديمقراطيَّة الدينيَّة والحيادية في آن واحد؟ وهل يمكن أن يحفظ النظام السياسيّ حياديَّته مع وصف دينيَّته؟ يبدو أنَّ هذه الأسئلة تواجه الشيخ شمس الدين كما كانت تواجه الشيخ النائينيّ.

نظريَّـة الشيـخ محمـد جـواد مُغْنيَّـة

ينظر الشيخ محمد جواد مُغنِيَّة إلى الدولة والسلطة من باب الضرورة من أجل حفظ نظام الأمور، وإن كان يُلاحِظ في بعض مواقفه منها أهدافها وغاياتها، مثلاً: يرى أنَّ الدولة ضروريَّة لحفظ الأمن والنظام من جهة، ولتطبيق العدالة وتحقيقها في المجتمع من جهة أخرى[1]. وفي محل آخر يشير إلى أنَّ الدولة الإسلاميَّة تمتاز عن غيرها من الدول والحكومات بالأهداف والأساليب المستوحاة من المبادئ الدينيَّة وتعاليم التوحيد، وذلك أنَّ الدولة الإسلاميَّة، برأيه، ترى نفسها والقيِّمين عليها تابعين لشريعة القرآن وسنَّة النبي (ص) وملزمين بتطبيقها[2].

وربَّما يمكننا القول: إنَّ أهم أركان النظام السياسيّ الديمقراطي عند الشيخ مغنية هي: الشعب، والتجربة والخبرة، والمصلحة العامَّة، ووضع الحدود لصلاحيَّات الحاكم وتقييدها. ولا يرى مغنية ضرورة الفصل والقطيعة المعرفيَّة بين النظام السياسيّ الإسلاميّ، وبين النظم السياسيَّة غير الإسلاميَّة، بل يصرّ على ضرورة الاستفادة من تجارب الآخرين؛ ولذلك فهو يرى أنَّ الدولة لا تكون دولة إسلاميَّة بمجرد إعلانها اعتماد القرآن والسُنَّة النبوية دستوراً وقانوناً

١- محمد جواد مغنية، الخمينيّ والدولة الإسلاميَّة، ص ٦٧.

٢- م. ن.، ص ٦٢- ٧١.

أساسيّاً لها؛ وذلك لأنَّه لا يمكن أن يكون النظام السياسيّ إسلامياً دائماً، وفي كلّ حركةٍ وسكون، لكون بعض المواقف إداريَّة محضة، أو اجتماعيَّة لم يرد فيها نصّ لا في كتاب الله ولا في سنَّة نبيِّه، وعليه من الممكن برأيه اتباع التجارب الغربيَّة واقتباسها شرط أن لا يؤدّي ذلك إلى الوقوع في مخالفة الشريعة وتجاوز حدود الحلال والحرام[1].

ويتابع مغنية تفصيله تصوُّره للدولة ليقول: إنَّ الدولة الإسلاميَّة دولةٌ عصريّة، بكلّ ما للكلمة من معنىً، ولا بدّ من أن تتوفَّر فيها خصائص الدولة العصريَّة ومواصفاتها[2].

ويرى مغنية أنَّ الشعب هو صاحب السلطة، وهو الذي ينتخِب الحاكم ويختاره. ويشترط في الحاكم أن يكون خبيراً، عادلاً، شجاعاً، زاهداً، وهو يصرّح بأنَّه في مقام المفاضلة بين الحاكم غير المسلم، والحاكم المسلم، نختار العادل منهما حتّى لو كان غير المسلم هو العادل.

ويبدو لنا أنَّ موقف الشيخ مغنية من مفهوم الدولة وفهمه لها يدخل في باب الاجتماع السياسي؛ وذلك لأنَّ مجمل كلامه يدلّ على أنَّ المهمّ في قيام الدولة هو الخضوع المتبادل بين الحاكم والمحكوم لمقتضيات القانون بعيداً عن الأهداف والغايات الخاصَّة أو العامَّة، والتي لا ارتباط لها بقضيَّة الإدارة. بل هو يصرّح بأنَّ الدولة الإسلاميَّة تتميَّز عن غيرها من الدول بقوانينها وبالعمل بهذه القوانين وتطبيقها لا بالحكّام[3].

ويرى أنَّ دور الفقهاء وواجبهم في الدولة يقتصر على استنباط الأحكام، وتولّي القضاء، وفي الموارد التي ليس فيها نصّ، يحاول الفقيه تلمّس المصالحة

١- أنظر: **الخميني والدولة الإسلامية**، م. س، ص ٦٦.

٢- م. ن.، ص ٨٤- ٩١.

٣- أنظر: م. ن.، ص ٦٤- ٦٨.

العامَّة والإفتاء طبقاً لما يحقِّقها، وليس من الضروري أو اللازم أن يكون العاملون في الحكومة الإسلاميَّة، أو حتّى القائمون على رأسها من الفقهاء، بل يكفي أن يكونوا ممَّن حظي بقبول الناس وتوفَّرت فيه بعض شروط الأهليَّة.

وحول الفقيه، فهو يرى أنَّ الفقيه غير معصوم، فقد يغلبه النسيان، أو هوى النفس والعواطف الشخصيَّة، أو الخضوع للأوضاع الاقتصاديَّة أو البيئيَّة أو الاجتماعيَّة التي تحيط به. وبالتالي، فلا يُعطى ولايةً واسعةً تلامس حدود ولاية الإمام المعصوم[1].

ويستحضر لإثبات رأيه هذا، أقوال الشيخ **مرتضى الأنصاري** في كتاب «المكاسب»، و**النائينيّ** في كتاب «منية الطالب»، والسيد **بحر العلوم** في كتابه «بُلغة الفقيه». وعلى أيِّ حال إنَّ مفهوم الدولة عند **مغنية** هو الاجتماع السياسي، وهو يحاول بهذا الطرح حل إشكاليَّة أولئك الذين لا يريدون الدخول في الاجتماع، وبالتالي لا يقبلون ممارسة السلطة عليهم، ولكنَّ المشكلة التي تواجهه كما تواجه غيره ممَّن أشرنا إليه هي كيفية التوفيق بين حياد الدولة وإسلاميَّتها.

نظريَّة السيِّد محمد حسين فضل الله

يرى السيِّد **فضل الله** أنَّ الدولة تقوم على أساس ضرورة حفظ النظام العام، ويعتقد أنَّ النصوص الدينيَّة، لم تعيِّن شكلاً خاصاً للدولة؛ والهويَّة الوحيدة التي يحدِّدها الإسلام للدولة هي أن تكون دينيَّة إلهيَّة. ويعتمد السيِّد **فضل الله** مفهوم الحسبة لتخريج مشروعيَّة الدولة وتبريرها. وينطلق من مسلّمة، بحسب رأيه، هي أنَّ سلطة الله وحاكميَّته لا تنتقل إلى الفقهاء؛ وذلك لأنَّ الدولة، بنظره، أمر مدنيّ اجتماعي وتابع لإرادة الشعب والأمَّة، وهي ضرورة من الضرورات التي يحتاج إليها الناس في حياتهم؛ لأنَّهم لا يعيشون في مجتمعات مثاليَّة يعرف كلّ

١- الخميني والدولة الإسلامية، م.س، ص ٥٩- ٦١.

امرئ فيها حدَّه فلا يتجاوزه. بل حال هذه المجتمعات يجعلها مرتعاً للفوضى لو خلت من سلطة تنظم أمر الناس فيها؛ وقد أفتى الفقهاء بوجوب تأسيس الدولة حذراً من الوقوع في هذا المحذور[1].

ويعتقد السيِّد فضل الله بأنَّ النظام العامّ يتمثَّل بجميع المؤسَّسات والمرافق الموضوعة لخدمة الشعب، وتتضمَّن هذه المؤسسات الكثير من الإيجابيَّات، ولا يكفي وجود بعض السلبيَّات فيها لتبرير عدم الحفاظ عليها، وحتَّى لو كان بين هذه النقاط السلبيَّة خصوصيَّة انتماء هذه المؤسّسات إلى نظام سياسي لا ترضى عنه الحركة الإسلاميَّة. ويقول في هذا المجال أيضاً: «... **كذلك فإنَّه يشمل جانب الالتزام بمقتضيات الأمن العام والسلم الأهلي، ونمطاً محدداً من العلاقة مع الحاكم وأجهزته، وأموراً أخرى كثيرة يوكَل أمرُ تحديدها لنظر الحاكم الشرعي بالنحو الذي يتحقق فيه التوازن في سلوك الأفراد، بين التزامهم بشريعة الإسلام وبين تكيُّفهم مع مقتضيات الظروف وتقلباتها في ظل نظام غير إسلامي.**»[2]

إذاً، يستفاد من هذا النصّ تبرير السيِّد فضل الله لوجود الدولة على أساس الضرورة وتوقُّف حفظ النظام على وجودها، وذلك انطلاقا من إيمانه بأنَّ الإسلام، دين دعوة ودولة. ولا يرى السيِّد فضل الله أي تنافٍ بين وجهي الدين هذين. وفي محاولة لجلاء موقف الإسلام من الدولة يشير السيِّد فضل الله، إلى مجموعة من الأحكام والتشريعات ذات الطابع السياسي الاجتماعي، وهي تلك الأحكام التي لا يمكن تطبيقها إلا في ظل وجود دولة ترعاها، وتتوزع هذه النظم على مجالات عدَّة، منها ما يتعلَّق بحقوق الله على الإنسان، ومنها ما يتعلَّق بحقوق الإنسان على الإنسان، وذلك في دوائر العلاقة بين الحاكم والمحكوم أو

١- مجيد مرادي، أسس الفكر السياسيّ عند السيِّد فضل الله، ص ٥١. (فارسي).

٢- السيِّد محمد حسين فضل الله، فقه الشريعة، ج٢، ص ٨٢- ٨٣.

غيرها من الدوائر التي تنظم العلاقات الإنسانية[1]. وعلى الرغم من موقفه المؤيّد لفكرة الدولة في الإسلام، إلا أنَّه لا يرى وجودَ نصّ محدد واضح الدلالة على شكل الحكم وطبيعة النظام السياسي، ويعتقد بأنَّ الفقهاء قد استندوا إلى روايات وأدلة شرعيَّة واردة في غير باب السلطة والحكم، مثل باب القضاء وشبهه، وفي تقييمه النهائي للأدلة الشرعيَّة التي يستند إليها لإثبات شكل خاص من أشكال ممارسة الحكم، يرى أن تلك الأدلة حُمِّلت أكثر ممَّا تحتمل.[2]

وعن نظريَّة الحكم في عصر الغيبة يقول السيِّد فضل الله: **لم تترك الشريعة الناس سدى يختارون ما يريدون دون وازع أو رادع، بل أوجبت عليهم تأسيس دولة تحفظ النظام العام وتحول دون سيادة الفوضى والهرج والمرج، ونموذج ولاية الفقيه واحد من النماذج التي تحقق هذا الغرض وتوصل إلى ذلك المقصد، وشرط ذلك أن لا يستبد الفقيه برأيه، بل يعتمد منهج الرجوع إلى أهل الخبرة وأن يقبل النقد ويتحمّل الرأي المخالف. ومن النماذج المؤدّية للغرض أيضاً نموذج شورى الفقهاء. وعلى أي حال لا يوجد نموذج محدّد للحكم في فترة الغيبة، بل كلّ ما يحفظ النظام ويساعد على تثبيت القيم الإسلاميَّة**[3].

ويقول في محل آخر ما حاصله: **إنَّ الولاية والسلطة ليست لازماً، لا يقبل الانفكاك عن الرسالة والنبوَّة؛ حيث إنَّ الدور الأوَّل والأساس للنبي هو التبليغ والدعوة إلى الدين**[4]. والدولة والسلطة شأن مدني له علاقة بالاجتماع والحياة العامَّة؛ ولذلك لا يحقُّ للدولة التدخل في الشأن الخاصّ للناس. نعم إذا

١- السيِّد محمد حسين فضل الله، حوار منشور في مجلة حكومت إسلامي، حاوره مجيد مرادي، العدد٢، السنة ٥، قم، صيف ١٣٧٩، ص ٦- ٧.

٢- مجيد مرادي، أسس الفكر السياسيّ عند السيِّد فضل الله، ص ٧٢.

٣- السيِّد فضل الله، مجلة الحكومة الإسلاميَّة، م.س، ص٦ - ٨.

٤- حوارات في الفكر والسياسة والاجتماع، ص ٥٠٠- ٥٠٢.

ثبت بدليل خاصّ نوع من السلطة للنبي وجبت طاعته في ذلك كما يجب عليه هو القيام بهذا الدور. ويبدو أنَّ السيِّد فضل الله يعتقد بثبوت الولاية للنبيّ (ص)، ولكنَّه لا يرى أنَّ لغير المعصوم ولاية من هذا النوع.

ويطرح السيِّد فضل الله خيارين أو اقتراحين لشكل الدولة هما: السلطة المنتخبة شعبياً مع تحديد وتضييق دائرة صلاحيَّات رجال الدين، والخيار الثاني هو الدولة المبنيَّة على الشورى والتي تقوم على إعطاء صلاحيَّات واسعة لمن يمكن تسميتهم بأهل الحل والعقد. ولمجلس الشورى هذا دوران: أحدهما تربوي والآخر عملي، حيث إنَّ على هذا المجلس تولّي مهمَّة التخطيط للسلوك الفردي والاجتماعي القائم على أساس البعد عن الاستبداد والاستفادة في أفكار الآخرين، وبخاصَّة في المجالات والقرارات ذات الصلة بحياة الناس، والأمر الثاني الذي يجب على المجلس المذكور تعهُّده والعمل عليه هو إعداد الأمَّة للتفكير وتحمُّل مسؤوليَّة التفكير في الشؤون التي تحاول القيادة التفكير فيها واتخاذ القرار بشأنها[1].

إذاً، من خلال الخيار الثاني الذي يطرحه السيِّد فضل الله، يمكن إعطاء الحاكم صلاحيَّات أوسع للحاكم، أو لهيئة الشورى تشمل ما أوسع دائرة من التبليغ في مجال العلاقات الخاصَّة والعامَّة، وكلُّ ذلك مشروط بحفظ النظام العام؛ وهذا الدور التربوي يرمي للوصول إلى أهداف معيَّنة مسبقاً. وتمثّل الشورى في هذا الطرح الثاني أساساً تقوم عليه الدولة الدينيَّة، ولكن السيِّد فضل الله لا يرى أنَّ هذه القاعدة أي الشورى ملزِمة للحاكم، عندما يكون نبيّاً أو إماماً معصوماً، وعندما يمارس أحد هؤلاء الشورى لا يمارسها، إلا من باب الاحترام لرأي الأمَّة[2].

١- أنظر: مجلة المرشد، العدد ٤، ص ٨٨؛ مجيد مرادي، م.س، ص ٧٦.

٢- مجيد مرادي، م.س، ص ٧٧.

ويبدو أنَّه يمكن إدراج مفهوم الدولة عند السيِّد **فضل الله**، بناء على الطرح الأول، في دائرة الاجتماع السياسي. أمّا بناءً على الطرح الثاني، فالدولة عنده أقرب ما تكون إلى المجتمع الملتزم. وحيث إنَّ الدولة بناءً على الطرح الأول ذات طبيعة مدنيَّة وهي مرتبطةٌ بإرادة الناس، كان لا بدَّ من إدارتها لأمور الناس بعيداً عن الأغراض الخاصَّة أو العامَّة، ولا بدّ كذلك من أن يكون دور الحاكم دوراً رقابياً بحتاً.

وأمَّا في الطرح الثاني المبنيّ على الشورى، وبالنظر إلى تصوُّره للشورى، بمعنى شورى أهل الحل والعقد وأهل الخبرة، فيبدو أنَّ الدولة الدينيَّة بناء على هذا الطرح لا تملك سوى القوة لإلزام الشعب بالطاعة في حال بدا للناس التمرّد على بعض القرارات التي تتبناها الدولة؛ لأنَّ أيَّ تمرُّد سوف يعدُّ خرقاً للإجماع؛ وتوضيح ذلك أنَّه على الرغم من نظرته إلى الدولة الدينيَّة بوصفها أمراً مدنياً وتابعةً لإرادة الناس، إلا أنَّ ذلك فيه، إلا في مرحلة التأسيس، وأمّا الاستمرار والمتابعة فإنَّهما بيد هيئة الشورى ومجلس أهل الحل والعقد، وهذه الهيئة هي التي يُناط بها إدارة المجتمع واتخاذ القرارات الصالحة للتطبيق.

وبشكل عام، إذا قبلنا الطرح الأوَّل من طرحي السيِّد **فضل الله**، فسوف نواجِه الإشكاليَّة عينها التي تواجهها النظريّات الفقهيَّة المؤسَّسة على قاعدة الحسبة؛ وذلك لأنَّنا نكون أمام دولة دينيَّة من جهةٍ، ولكن محايدة من جهة أخرى. وإذا قبلنا الطرح الثاني المؤسَّس على قاعدة الشورى، فنكون أمام ظاهرةٍ لا تقبل في الأنظمة الفكريَّة السياسيَّة المعاصرة وهي ظاهرة استخدام القوة لمواجهة التمرُّد، وهذا لا ينسجم مع مفهوم المواطنة كما هو واضح.

٢- مشروعيَّة النظام السياسيّ (السؤال الأساس الثاني)

قبل البدء بمعالجة السؤال الثاني، المخصَّص للبحث حول مشروعيَّة النظام السياسي، لا بدّ من التمهيد بالحديث حول فكرة المشروعيَّة نفسها. حيث إنَّ

مفهوم المشروعيَّة مصدر صناعي من مادة «شرع» وبين هذا المفهوم في أدبيَّاتنا الإسلاميَّة وبينه في الأدبيَّات السياسيَّة الحديثة فرق واختلاف؛ حيث إنَّ هذا المفهوم في الأدبيَّات الدينيَّة، يشير إلى بناء أمر من الأمور على النصوص الشرعيَّة كالكتاب والسنّة.

وأمّا في الأدبيَّات السياسيَّة الحديثة، فيشترك هذا المفهوم مع مفاهيم القانون والتقنين وما شابه من المصطلحات القريبة الدلالة على هذا المعنى. ويرى بعض الباحثين أنَّ كلمة مشروعيَّة التي هي مشترك لفظي، يمكن أن ندَّعي لها معنى يجمع بين كون الشيء مبرراً في نظر الشرع، ومقبولاً عند الأمَّة أو المواطنين[1]. وسوف نحاول في هذه الدراسة تجنُّب الخلط بين المفاهيم من خلال التمييز بين المشروعيَّة الدينيَّة التي تعني الانتساب إلى الشريعة والإمضاء الشرعي، وبين المشروعيَّة السياسيَّة التي تعني كون شيء ما (وفي مقامنا) نظاماً مَّا مقبولاً بين الناس.

إن الأمر الجدير بالبحث والدراسة في البحث عن المشروعيَّة، هو توضيح طبيعة العلاقة بين الحاكم والأمَّة، والكشف عن المبرِّر لفرض الدولة سلطتها على الشعب والتبرير العقلي لقبول الشعب بها؛ وذلك لأنَّ كلّ دولةٍ كائنةً ما كانت، لا تُبنى إلا على أساس ممارسة سلطتها على الشعب وفق مجموعةٍ من القوانين والقواعد المفروضة والمسلَّمة الصدق.

وها نحن سوف ننطلق في تحليلنا لمفهوم المشروعيَّة، من بيان الفوارق بين المشروعيَّة بالمعنى الديني والمشروعيَّة بالمعنى السياسي:

١- مفهوم المشروعيَّة من وجهة نظر دينيَّة مفهوم متواطئ؛ أي أنَّ الشيء إمّا أن يكون مشروعاً أو غير مشروع، وأمّا في السياسة فللمشروعيَّة درجاتٌ

١- سعيد حجَّاريان، الجمهوريّة، ص ٢٨٦.

ومراتب، أي أنَّ النظام السياسيّ يكتسب من المشروعيَّة بمقدار عدد الأفراد الذين يحصل على رضاهم، وبالتالي مفهوم المشروعيَّة السياسيَّة مفهوم مشكك.

٢- المشروعيَّة الدينيَّة مفهوم معياري قيمي، والمشروعيَّة السياسيَّة مفهوم يبدو فيه عنصر الرضا والقبول الشعبي واضحاً.

٣- مفهوم المشروعيَّة الدينيَّة واحدي المصدر؛ أي أنَّ مصدر المشروعيَّة الدينيَّة هو النصّ الديني فحسب، وأمّا المشروعيَّة السياسيَّة فمتعدّدة المصادر.

٤- لا بدّ من أن تكتسب الدولة مشروعيَّتها الدينيَّة قبل تأسيسها؛ وذلك لأنَّ أعمال الناشطين السياسيِّين لا تُبرَّر بالرضا الشعبي اللاحق، بل لا بدّ من أن ينطلق هؤلاء في نشاطهم السياسيّ من النصّ الديني الذي يبرِّر حركتهم وفعلهم. وإن لم يتوفَّر مثل هذا النصّ تكون كلّ أعمالهم وتصرُّفاتهم غصباً واعتداءً على حقوق غيرهم، ممن له حق التصدي للأعمال التي يؤدونها. وأمّا المشروعيَّة السياسيَّة، فإنَّها علَّة محدِثة للدولة أو مبقية لها؛ أي أنَّ الدولة لا يشترط فيها أن تقوم منذ البدء على الرضا، بل يكفي لنيل الدولة المشروعيَّة أن تحوز الرضا الشعبي، ولو كان رضاً متأخراً ولاحقاً لتأسيسها.

٥- لا يمكن سحب المشروعيَّة الدينيَّة من أي ظاهرة.

٦- لا تفقد الظاهرة مشروعيَّتها الدينيَّة لسبب خارجي. وأمّا المشروعيَّة السياسيَّة، فلا تتحقَّق إلا بالحصول على الرضا الخارجيّ في عالم الواقع، فما لم يتحقَّق الرضا والطاعة، لا تكتسب الدولة مشروعيَّتها ولا تكون دولة، فضلا عن كونها مشروعة أو غير مشروعة.

هذه هي أهم وجوه الافتراق بين «المشروعيَّتين»، ونشير في ما يأتي إلى حالات

اجتماع المشروعيَّتين:

١- الحالة الأولى من حالات اجتماع المشروعيَّتين، تتحقَّق عندما يكون المنطلق لجواز السلطة التعيين الشرعي المباشر للحاكم، ويحصل هذا الحاكم على قبول الناس؛ بحيث يكشف قبولهم له ورضاهم به عن التعيين الشرعي له، ولكنَّ الحقَّ في التعبير عن هذه النظريَّة، أو الحقَّ والصحيح في صياغتها هو أن نفترض أنَّ المواطنين المؤمنين يرضون بشكل طبيعي بالحاكم الذي يختاره الشارع ويوكلون إليه إدارة شؤونهم ويقدمون له الطاعة.

٢- إنَّ تأسيس الدولة فكرة تستند إلى الدليل الشرعي؛ لأنَّ الله لا يرضى بالبديل عن الدولة في المجتمع الإسلامي؛ أي الفوضى. وهكذا تكتسب الدولة منطلقها الشرعي، ولو في الجملة وبشكل عام، وبعد ذلك يُترك تعيين شكل الدولة وطريقة إدارتها إلى الأمَّة؛ لتتصرَّف في كلّ عصرٍ بما يناسبه.

٣- كلّ الأنظمة السياسيَّة الدينيَّة تحتاج إلى شرطين لازمين وكافيين هما: النصّ من قبل الشارع، والقبول والرضا من طرف الشعب.

وبعبارة عامة يمكن القول: إنَّ السلطة مفهوم ذو طرفين فهو «سلطة على...»؛ ولذلك عندما يطرح هذا المفهوم يلحقه السؤال حول مبرِّر سلطة شخص أو جهة، على شخص آخر أو جهة أخرى؟ وهذا هو سؤال المشروعيَّة الذي نحاول معالجته والبحث حوله. وبتحليل هذا السؤال يظهر أنَّ له بعدين، أحدهما يرتبط بالحاكم نفسه، والآخر يرتبط بالأمَّة والمحكومين، وبعبارة أخرى:

«تنحلُّ مشروعيَّة النظام السياسيّ إلى مشروعيَّتين: مشروعيَّة أوَّلية تُستمَدُّ من النصوص الدينيَّة، أو من القهر والغلبة، أو من العقل والعقلانيَّة. ومشروعيَّة ثانويَّة يكتسبها النظام السياسيٍّ من: الزمان، والقيام بالواجبات والمهام الملقاة على عاتق المديرين والحاكمين، ومن تأسيس هيئات المشاركة في

الحكم، ولا يستمر النظام السياسيّ ولا يستقر، ما لم تؤدِّ هذه الإجراءات إلى تعديل في مصدر المشروعيَّة الأوَّلية، وبخاصَّة عند مواجهة النظام السياسيّ للأزمات»[1].

رأي الشيخ النائينيّ

تقدَّم في ما مرَّ أنَّه لا بدّ من استناد سلطة الحاكم، إلى مبرّر يسمح له بإعمال سلطته على المحكومين. وهذا ما يعبَّر عنه بمصدر المشروعيَّة السياسيَّة، وهو من أهمّ المسائل المعالجة في الفكر السياسيّ والفلسفة السياسيَّة. وفي الإطار الدينيّ يُصاغ السؤال على النحو الآتي: هل فوَّض الله أمر إدارة المجتمع إلى شخص محدَّد، أو صنف خاصّ من الناس؟ أم أنَّه أوكل هذا الأمر إلى الأمَّة الإسلاميَّة؛ لتدير شؤونها بما يتوافق مع قيم الدين ومفاهيمه؟ وهل أنَّ رضا الأمَّة مؤثّر في مشروعيَّة الدولة، عندما لا يكون هذا الرضا مخالفاً لقيم الدين ومفاهيمه؟

يعتقد النائينيّ في هذا المجال بأنَّ الله كرّم الإنسان وميّزه على سائر مخلوقاته، وأمر الملائكة بالسجود له وجعله خليفة في الأرض. وهو أي الله المدبّر الأصيل للكون والمالك لحق التصرُّف فيه. وقد أعطى الله للإنسان الحق في إدارة شؤونه السياسيَّة والاجتماعيَّة، وتعيين الحكام والمديرين؛ ليتولّوا هذا الأمر بالنيابة عن الأمَّة. ويُعبَّر عن هذا الحق في الأدبيَّات السياسيَّة المعاصرة بحقّ تقرير المصير. ولا يقبل هذا الحقّ المعطى للإنسان السلبَ أو تجريد الإنسان منه؛ ولذلك يرى النائينيّ أنَّ لقبول الأمَّة ورضاها تأثيرٌ ودورٌ فاعلٌ في مشروعيَّة الدولة، ما دام هذا الرضا منسجماً مع الأهداف والمقاصد الشرعيَّة، وأمّا القوانين التي تصدر عن الهيئات والمجالس الحاكمة، فيُضمن عدمُ مخالفتها للشريعة من خلال إشراف الفقهاء.

١- سعيد حجّاريان، م. ن.، ص ٢٨٤- ٢٩٣.

ومن هنا، كانت مشروعيَّة النظام الديمقراطي الديني، من وجهة نظر النائيني، مشروعيَّة شعبيَّة.

ويحاول النائينيّ الاستناد إلى العقل الذي هو من المفاهيم المعاصرة لإثبات هذه الأفكار، ولا يرى في ذلك أيَّ مناقضة للدين؛ ولذلك يلجأ إلى هذا العقل لتبرير مشروعه السياسيّ الذي حاول التنظير له وهو مشروع الحركة الدستورية، أو ما يعرف بالمشروطة) ويرى في مبدأ الشورى أساساً تدور عليه رحى النظام السياسيّ[1]. ويعتقد أيضاً بأنَّ مجلس المشروطة ما هو إلا تجلٍّ من تجلّيات الإرادة الشعبيَّة العامَّة، وفي تحليلٍ فقهي كلامي يرى فيه بديلاً عن فكرة العصمة التي يشترطها الفكر الإماميّ في الحاكم (الإمام):

«...اتضح لك ممَّا شرحناه، أنَّ الهيئة المسدّدة التي يراد تأسيسها وفقاً لمذهبنا نحن الإماميَّة، تحلّ محلّ العصمة بدرجةٍ مّا، وهذه الهيئة تُعدُّ مسدّداً ورادعاً للحاكم بقدر الطاقة البشريَّة المتاحة للإنسان»[2].

ويعتقد النائينيّ أنَّ رأي الناس وانتخابهم وتدخّلهم في اختيار الحاكم أو الحكام، هو حقّ من حقوقهم. وليس منحةً يقدّمها الحاكم أو يمنُّ عليهم بها. ويحاول إثبات ذلك بالأدلَّة الشرعيَّة والعقليَّة فيقول:

«...وأفراد الشعب شركاء معه في جميع مقدَّرات البلد الذي يُنسب للجميع بشكل متساو. وليس المتصدُّون للأمور إلا أمناء للشعب، لا مالكين أو مخدومين. وهم كسائر الأمناء مسؤولون عن كلّ فردٍ من أفراد الأمَّة، ويؤاخَذون بكلّ تجاوزٍ يرتكبونه، ولكلّ فردٍ من أفراد الشعب حقُّ السؤال والاعتراض في جو يسوده الأمن والحريَّة، ودون التقيُّد بإرادة السلطان وميوله»[3].

١- أنظر: النائيني، تنبيه الأمَّة، ص ٨٠.

٢- م. ن.، ص ٥٦- ٥٧.

٣- م. ن.، ص ١٢.

ومن الأمور التي تستحقّ الذكر في البحث عن النظام السياسيّ الديمقراطي عند النائينيّ، موقفه من تبرير السلطة الدينيَّة، أو التوجيه الديني للسلطة بناءً على تصوُّره لحلول الشورى محلّ العصمة.

ويجيب النائينيّ عن هذا السؤال بأنَّ حاكميَّة المجلس ودور الشعب يقع في طول إذن الفقيه، بمعنى أنَّ القوانين التي تصدر عن المجلس النيابي الذي يمثِّل إرادة الأمَّة، لا بدّ من أن تمر من خلال قناة خاصة هي الخضوع لإشراف الفقهاء وموافقتهم، الأمر الذي نصّ عليه الأصل الثاني من الأصول المتمِّمة لدستور المشروطة (الحركة الدستوريَّة).

وهكذا يتبيَّن أنَّ منطلق النظام السياسيّ عند النائينيّ، هو العقل والمشروعيَّة هي مشروعيَّة شعبيَّة. ويحاول إثبات هذا التصوُّر من خلال الإشارة إلى مجموعةٍ من الأمور والشواهد، ومن ذلك: إنَّ دفع الشعب للضرائب يعطيه حقَّ المشاركة في اتخاذ القرارات المتعلِّقة به. وكذلك يثبت للشعب حقّ المشاركة في الشأن السياسيّ، من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (لمنع الحاكم من الظلم وتجاوز الحدود الموضوعة له). وللشعب عند النائينيّ حق وليس هو مكلف فحسب. ويدلُّ على ثبوت هذا الحقّ من الأدلّة الشرعيَّة عددٌ من الآيات والروايات والقواعد الفقهيَّة كقاعدة «الناس مسلّطون على أموالهم».

وعلى الهيئة الحاكمة، بحسب النائينيّ، أن تبرِّر أعمالها وسلوكها أمام الشعب الذي له حق المساءلة واستبدال الحكام بغيرهم، عند إخلالهم بواجباتهم ويقول في هذا المجال:

«...ولكنْ وبغضّ النظر عن مبدأ الشورى الذي يجب تكريسه في الحكومة الإسلاميَّة والذي بيَّناه سابقاً، فإنَّ الشعب بجميع أفراده له حقُّ الإشراف والمراقبة باعتباره يدفع الضرائب والرسوم، ويشارك في إعمار البلاد وبنائها؛ هذا أولاً، كما أنَّ أصل العمل بمبدأ الشورى يقتضي ذلك ثانياً، ومن

باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثالثاً، ولا يمكن ممارسة هذا الحقّ إلا بانتخاب الشعب لممثليه»[1].

كما وأنّه يحدّد صلاحيّات الحاكم بما يأتي:

«...وأفراد الشعب شركاء معه (الحاكم) في جميع مقدّرات البلد التي تنتسب للجميع بشكل متساوٍ. وليس المتصدون للأمور إلا أمناء للشعب لا مالكين ولا مخدومين»[2].

وأخيراً نختم الحديث عن موقف النائينيّ من مشروعيّة النظام السياسيّ بالقول: إنَّ النائينيّ أظهر موقفه السلبيّ من الحاكم المستبدّ، ولكنّه سكت عن تحديد موقفه الإيجابيّ من دور الأمّة في مشروعيّة النظام السياسيّ، فهل يمثّل الرضا والقبول الشعبيّ جزء العلّة للمشروعيّة، أم هو علّة تامّة؟ وما يصرّح به بشكلٍ واضح، هو ضرورة تدخُّل الشعب كي لا يبتلى بالحاكم المستبد، ولكنّه يترك للناس تحديد شكل النظام السياسيّ الذي يناسبهم. ومن هنا، نرى أنَّ موقف النائينيّ الإيجابيّ يعاني من شيء من الغموض والإبهام.

نظريّة الشهيد الصدر

يرى الشهيد الصدر أنَّ مشروعيَّة النظام السياسيّ إلهيَّة-شعبيَّة، ويعترف للشعب بحقوق سياسيَّة مستقلَّة عن ولاية الفقهاء؛ حيث يعتقد إنَّ الإنسان هو خليفة الله على الأرض لإدارة شؤونه السياسيَّة والاجتماعيَّة، والإنسان هنا هو النوع البشريّ بغضّ النظر عن القوميَّة، أو العرق، أو اللون. ويستمدُّ الإنسان سيادته على الطبيعة وعلى نفسه، بحسب الشهيد الصدر، من مصدرٍ معنويّ هو الله سبحانه الذي له السيادة المطلقة على كلّ ما في الوجود، وما دام الإنسان خليفة الله، فلا يجب بل لا يجوز له الخضوع لغير من استخلفه. ويعتقد بأنَّ الخضوع لله وحده هو جوهر رسالات الأنبياء عبر التاريخ[3].

١- النائيني، تنبيه الأمة، م.س، ص ٧٩.

٢- م.ن.، ص ١٣.

٣- السيِّد الصدر، الإسلام يقود الحياة، م. س.، ص ٢١.

وكما أجاب السيِّد الصدر عن السؤال الأوَّل بطرح حاكميَّة الإنسان وخلافته إلى جانب شهادة الفقيه ورقابته. هنا أيضاً يرى أنَّ خلافة الإنسان لله مبنيَّة على قواعد خاصَّة يحدِّدها على النحو الآتي:

«ولمَّا كانت الجماعة البشريَّة هي التي مُنِحَت - ممثَّلة بآدم - هذه الخلافة، فهي إذن المكلَّفة برعاية الكون وتدبير أمر الإنسان والسير بالبشريَّة في الطريق المرسوم للخلافة الربانيَّة. وهذا يعطي مفهوم الإسلام الأساسيّ عن الخلافة وهو أنَّ الله (سبحانه وتعالى) أناب الجماعة البشريَّة في الحكم وقيادة الكون وإعماره اجتماعيّاً وطبيعيّاً؛ وعلى هذا الأساس تقوم نظريَّة حكم الناس لأنفسهم وشرعيَّة ممارسة الجماعة البشريّة حكم نفسها بوصفها خليفة عن الله... (ومن هنا) عبَّر القرآن عنها (الخلافة)... بالأمانة والأمانة تفترض المسؤوليَّة والإحساس بالواجب...»[1].

وتمارس الأمَّة خلافتها لله، بحسب الشهيد الصدر، من خلال الشورى[2] بين أفراد الأمَّة الذين هم متساوون في الحقوق والواجبات[3]. وهكذا يتّضح أنَّ مشروعيَّة النظام السياسيّ عند الشهيد الصدر هي مشروعيَّة مركّبة شعبيَّة - إلهيَّة، وهو يستخدم مصطلح الجمهوريَّة الإسلاميَّة للتعبير عن رؤيته ويمثِّل دور المرجعيَّة في هذا النظام السياسيّ المقترح، بالإشراف على كيفيَّة ممارسة الإنسان إدارته للدولة، وهذا الإشراف أو الرقابة المرجعيَّة هي ما يسمِّيه الشهيد الصدر «بالشهادة». ويمكن القول باختصار: يقوم النظام السياسيّ عند الشهيد الصدر على: خلافة الإنسان وشهادة المرجعيَّة ورقابتها.

ويستفاد من كلام الشهيد الصدر أنَّه يؤمن بنظريَّة الحسبة مستنداً، أو مبرِّراً لممارسة الإنسان للسلطة وإدارته للشأن العام، وهو يعطي للشعب والأمَّة

١- **الإسلام يقود الحياة**، م. س، ص ١٥٢- ١٥٤.

٢- م. ن.، ص ٢٨.

٣- م. ن.، ص ٢٦.

دوراً سياسياً مستقلاً عن دور المرجعيَّة والفقهاء. وما يميِّز الشهيد الصدر عن النائينيّ هو: في اعتقاد النائينيّ بأنَّ الشعب يستمدُّ صلاحيَّته للسلطة على الأمور الحسبيَّة من الفقهاء، وأمّا الشهيد الصدر فيعتقد باستقلال الأمَّة في إدارتها للأمور الحسبيَّة والشأن العام.

وعلى أي حال، نعتقد أنَّ ميدان ممارسة العمل السياسيّ عند الشهيد الصدر كما عند النائينيّ محدود ومقفل، على الرغم من أنَّ الشهيد الصدر يحاول تقديم الدليل الشرعي على هذه الحدود، بينما النائينيّ يُقدِّر هذه الدائرة بالاضطرار والضرورة، ويمكن القول بناءً على رؤية الشهيد الصدر: إنَّ السلطة المنبعثة من الشعب المؤمن بالله، هي التي تحقِّق النظام السياسيّ الموسوم بأنَّه ديمقراطيَّة دينيَّة.

نظريَّة الشيخ محمد مهدي شمس الدين:

والمشروعيَّة السياسيَّة عند الشيخ شمس الدين مشروعيَّة إلهيَّة – شعبيَّة أيضاً، وهو يعتقد بأنَّ الدولة الدينيَّة تكتسب مشروعيَّتها السياسيَّة من الشعب بما له من الولاية على نفسه، ولكنَّ هذه الولاية في طول ولاية الله وليست في عرضها. ومن هنا، أي لأنَّ المصدر الأخير للمشروعيَّة هو الأمَّة تأخذ المشروعيَّة الشعبيَّة لوناً أكثر شدة.

وقد تقدّم من قبلُ أنَّ الشيخ شمس الدين يرى أنَّ الفقاهة لا تمنح الفقيه امتيازاً سياسياً، في مجال السلطة، على غيره من أفراد الأمَّة. ويعتقد كذلك بأنَّ الإنسان في حياته مسؤولٌ بشكلٍ مباشرٍ ومن غير واسطة، ويرى في الشورى مبدءاً وأصلاً مهماً وأساساً، في الإدارة السياسيَّة والاجتماعيَّة، ولا بدّ من أن تُدار كلّ الأمور وتُتّخذ كلّ القرارات على أساس مبدأ الشورى، وليست الفقاهة شرطاً في رئيس الدولة الإسلاميَّة[1].

١- شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، الترجمة الفارسيّة، ص ٤١٩- ٤٢٠.

والنظام السياسيّ المنتخب من قبل الشعب، يجب أن ينبع من وسط الأمَّة ومن داخلها، وأن يكون مؤمناً بعقول أفراد الأمَّة ومحترماً لها، وأن يستفيد من التجربة الإنسانيَّة بالحد الأعلى. ويعتقد الشيخ شمس الدين بأنَّ مشروعيَّة النظام السياسيّ في عصرنا هذا تقوم على أسس ثلاث هي: الحفاظ على ثوابت الشريعة، وحماية جميع المواطنين واحترام حقوقهم، وتأمين مقدّمات تطوُّر المجتمع على تنوع ثقافاته [1]. ويمكن اختصار أدلَّة الشيخ شمس الدين على المشروعيَّة الشعبيَّة – الإلهيَّة بما يأتي:

يحكم العقل الإنسانيّ بقبح الفوضى، وتقضي سيرةُ العقلاء وتجربتُهم عبر التاريخ بعدم دوام ولا استقرار الأنظمة السياسيَّة المبنيَّة على الغلبة والقوة. ومن هنا يؤكد الشيخ شمس الدين دور الشورى والعقل الجمعي، والحق الفطريّ والطبيعيّ كما الشرعيّ، بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحول هذا الأمر الأخير يعتقد الشيخ شمس الدين بوجود مستويين: أحدهما مرتبط بالفرد والآخر مرتبط بالسلطة الحاكمة[2].

وفي محاولة الشيخ شمس الدين إثبات المشروعيَّة الإلهيَّة–الشعبيَّة من خلال مفهوم الحسبة والأمور الحسبيَّة، نقاط ومطالب مهمة منها: اعتقاده بوجود حقوق ثابتة مستقلة للشعب، وقوله بولاية الأمة على نفسها، وربما كان إطلاقه لهذا المصطلح أو استخدامه له بهذه الكثافة أبرز الإنجازات التي تستحق الإشارة إليها. ولكنَّ موقف الشيخ شمس الدين من سلطة الشعب أو الأمة على حد تعبيره لا يبعد كثيراً عما طرحه النائيني أو الصدر قبله.

نظريَّة الشيخ محمد جواد مغنية

يعتقد الشيخ محمد جواد مغنية بأنَّ مشروعيَّة نظام الديمقراطيَّة الدينيَّة

١- شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، م.س، ص ٤١٩- ٤٢٠.

٢- محمد مهدي شمس الدين، رهيافتهايي در اجتهاد، ترجمه إلى الفارسيّة: مهدي بهزاديان، أسبوعية پكاه، العدد ٣٤، ص٢٢.

إلهيَّة-شعبيَّة، وتنتقل السلطة، برأيه، إلى الشعب؛ بسبب عدم انتقالها من المعصوم إلى الفقهاء؛ وذلك لأنَّ سلطة الفقهاء في عصر الغيبة تنحصر بالفتوى والقضاء والأمور الحسبيَّة، وهي أضيق من دائرة صلاحيَّات الأئمَّة المعصومين وسلطتهم، ويعتقد بأنَّ المانع من انتقال صلاحيَّات المعصومين إلى الفقهاء، هو عدم توفّرهم على العصمة والعلم الموجودين عند المعصوم. أضف إلى ذلك عدم وجود دليلٍ شرعي يدلّ بوضوح على ثبوت الولاية المطلقة للفقهاء. ومن هنا، يخلص إلى أنَّ الفقيه العادل ليس له ولايةٌ سياسيَّة كما أنَّه ليس له ولاية على البالغ الراشد[1].

وعليه، فإنَّ الطريق الوحيد الذي يسمح للفقيه أو غيره بممارسة السلطة على الأفراد البالغين العاقلين الراشدين هو الانتخاب، وتولية الشعب نفسه للحاكم عن هذا الطريق، ما دام هذا الانتخاب لا يتنافى مع المصلحة العامة، وما لم يكن فيه مخالفة لأوامر الشريعة ونواهيها[2].

هذا حول شخص الحاكم؛ وأمّا التشريعات والقوانين التي لم يرد فيها نصٌّ، فتُنظَّم بحسب التجربة العقلائيَّة، وتجارب البشر ما لم يؤدِّ ذلك إلى تحليل الحرام أو تحريم الحلال. وهكذا يتَّضح أنَّ الشيخ **محمد جواد مغنية** يرى إمكانيَّة الانفتاح على التجارب الإنسانيَّة في المجتمع الملتزم، ويعتقد بأنَّ معيار إسلاميَّة الدولة هو القوانين والنظام العام، لا سلطة الفقهاء[3].

ويمكن استخراج عناصر المشروعيَّة الإلهيَّة-الشعبيَّة من آراء الشيخ مغنية والإشارة إليها ضمن الآتي: تحكيم العقل على أساس التجارب السياسيَّة والاجتماعيَّة، اعتماد سيرة العقلاء والعرف منهجاً طالما أنَّه لا يخالف الشريعة، سلطة الإنسان وحقُّه في اختيار مصيره. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

١- محمد جواد مغنية، الخمينيّ والدولة الإسلاميَّة، ص ٥٩ – ٦٢.

٢- محمد جواد مغنية، م. ن.، ص ٦٦- ٦٨.

٣- م. ن.، ص ٧١.

وجهان من وجوه صلاحيَّات الإنسان لتحديد مصيره، وبخاصَّة عندما يلاحظ أنَّ هذا التكليف الشرعي يندرج في دائرة الواجبات الكفائيَّة الموجَّهة إلى الأمَّة، وللفقهاء في هذا المجال دورٌ مهمّ لما لهم من العلم بوجوه المعروف والمنكر.

وعندما نلاحظ هذه العناصر يتَّضح لنا أنَّ الشيخ مغنية يعتقد بوجود حدود للسلطة، وهذه الحدود تكشف عن إمكانيَّة مساءلة الحاكم وتغييره واستبداله في نظام الديمقراطيَّة الدينيَّة عنده. وينسجم هذا مع موقفه من مصدر المشروعيَّة وتفسيره لها. ومن خلال هذه العناصر مجتمعةً يمكن تبرير تصرُّفات الحاكم وسلوكه، كما يمكن أن تكون هذه الرؤية مدخلاً لاعتبار الدولة مسؤولةً ومجيبةً.

نظريَّة السيِّد فضل الله

يرى السيِّد **محمد حسين فضل الله** كما من سبقه أنَّ مشروعيَّة النظام السياسيّ شعبيَّة-إلهيَّة وتُفسَّر سلطة الشعب بناءً على الاقتراحين اللذين أشرنا إليهما في معالجة السؤال الأوَّل.

فإذا اعتمدنا اقتراحه الأوَّل تصبح سلطة الشعب الاجتماعيَّة، وصلاحيَّاته أوسع من صلاحيَّات الحاكم، وأمَّا إذا اعتمدنا الاقتراح الثاني فالنتيجة سوف تكون معاكسة، ففي المرحلة الأولى؛ أي عند طرح فكرة هيئة الشورى تكون صلاحيَّات الأمَّة واسعة، ولكنَّها تضيق بعد انتخاب أعضاء شورى القيادة، بناءً على ما لهم من الخبرة السياسيَّة والإداريَّة.

وفي الحقيقة يعبِّر الاقتراح الثاني عن سعة دائرة صلاحيَّات السلطة السياسيَّة في مقابل سلطة الأمَّة، ما يؤدِّي إلى ظهور بعض الإشكاليَّات في مقام تبرير تصرُّفات الحاكم وسلوكه وفق أحكام العقل، ويؤدِّي كذلك إلى تعقيد فكرة الدولة كما إمكانيَّة استبدال الحاكم.

إشـــارة:

تطور النظريَّة السياسيَّة عند السيِّد فضل الله

يقول السيِّد فضل الله: **«لا يدلُّ الدليل على ثبوت الولاية للفقيه، إلا من باب حفظ النظام العام، وذلك في الأمور الحسبيَّة عندما يتوقَّف أمرها على الولاية»**[1]. ويقول في محل آخر: «**...أمَّا الحاكم الشرعي فمن المعلوم أنَّ مدى ولايته يتجاوز أمور الفاقد للأهليَّة، لتكون له الولاية على الطلاق في بعض الحالات، إمَّا مستقلاً كما في مثل حالة عدم الإنفاق، أو بالاشتراك مع الأب كما في حالة المفقود، كذلك فإنَّ له الولاية على تحديد الأسعار وعلى الإلزام بالبيع وعلى جميع الشؤون العامَّة في إطار إقامة النظام الإسلاميّ، ونشر العدل والتصدِّي للقضايا الكبرى**»[2]. وهذه العناوين والمجالات التي يعطي السيِّد فضل الله للفقيه، صلاحيَّة إدارتها والتدخُّل في أمورها تندرج كلُّها أو أكثرها في الأمور الحسبيَّة ويمكن حصر أهمِّ مجالات تصدِّي الفقيه في عنوانين عنده هما: الفتوى، والحكم بين الناس.

وفي الوقت عينه يعتقد السيِّد فضل الله إمكانيَّة استلام الفقيه للسلطة على أساس قاعدة حفظ النظام، أو انتخاب هيئة الشورى له، أو الإجماع العام عليه وثقة جمهور الناس به[3]. ومن الضروري باعتقاده اتخاذ جميع التدابير التي تحول دون شخصنة السلطة.

وحول دور الأمَّة في الشورى يقول: «**على الفقيه أن يكون منفتحاً على الأمَّة، وأن يشركها في اتخاذ القرارات**»[4].

١- السيِّد فضل الله، الدين والمجتمع والدولة، ترجمه إلى الفارسية: مجيد مرادي، مجلة الحكومة الإسلاميَّة، العدد ١٦، ص٢١.

٢- السيِّد فضل الله، **فقه الشريعة**، ج٢، ص ٢٦.

٣- السيِّد فضل الله، الدين المجتمع، الدولة، م. س.، ص ٢١.

٤- مجلة الحكومة الإسلاميَّة، العدد١، السنة الثانية، خريف ٧١، ص ٢٤.

وممَّا تقدم كلّه يُستفاد أنَّه يرى أنَّ الأمَّة هي مصدر المشروعيَّة للنظام السياسي؛ حيث إنَّ هيئة الشورى لا يتحقَّق وجودها إلا بعد اختيار الشعب لها، وبالتالي ليست هذه الهيئة مؤسَّسة قائمة بشكل طبيعي في المجتمع الإسلامي. ومن هنا كانت الشورى، بحسب السيِّد فضل الله، ملزمة في الدولة الإسلاميَّة، وليست مجرّد تشريف أو ترف يمارسه الحاكم إن شاء وتركه إن لم يشأ.

نعم يستثنى زمن وجود المعصوم على رأس الدولة من إلزاميَّة الشورى[1]. ويستند السيِّد فضل الله إلى مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لإعطاء الأمَّة دوراً في الشأن السياسيّ حيث إنَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبٌ كفائي يمثِّل باباً من أبواب نفوذ إرادة الأمَّة في الشأن العامّ.

وعلى ضوء ما تقدَّم يمكن، بالنظر إلى موقف السيِّد فضل الله من المشروعيَّة، اعتبار الدولة مسؤولةً ومطالبة بالجواب أمام الناس. وهذه الصفة من الآثار المنطقيَّة المترتِّبة على موقفه من المشروعيَّة ومصدرها. ولا يحتاج إثبات الانسجام بين موقف السيِّد فضل الله من مصدر المشروعيَّة وبين تصوُّره وافتراضه الأوَّل إلى بحث ومعالجة، والأمر عينه يمكن أن يقال بناءً على افتراضه الثاني، وذلك أنَّ هيئة الشورى كذلك تستمدُّ مشروعيَّتها من الأمَّة في مقام التأسيس ومرحلة التشكُّل؛ والثقة الاجتماعيَّة بها لا تحوِّلها إلى سلطة لا تخضع للمساءلة، ومن هنا نختم بالقول: إنَّ مشروعيَّة الدولة عند السيِّد فضل الله تنسجم وموقفَه من فكرة الدولة، ويمكن على ضوء كلّ من اقتراحيه تفسير مساءلة الدولة وخضوعها للاستجواب من قبل الأمَّة، وحاجة الحاكم إلى تبرير تصرُّفاته ومواقفه وحدود صلاحيَّاته.

١- السيِّد محمد حسين فضل الله، قراءة في الديمقراطيَّة والحريَّة، ترجمه إلى الفارسية: مجيد مرادي، مجلة العلوم السياسيَّة، العدد ٣، ١٣٧٧، ص ١٢٧. (فارسي).

٣- الحقوق الاجتماعيَّة
للشعب في نظام الديمقراطيَّة الدينيَّة (السؤال الأساسي الثالث)

السؤال الثالث من الأسئلة التي بُنِيَت عليها هذه الدراسة، في جزء منها على الأقل، هو السؤال عن رؤية المنظِّرين للديمقراطيَّة الدينيَّة إلى الحقوق الاجتماعيَّة للشعب. فهل ينظر إلى الشعب بوصفه سلطةً اجتماعيَّة عامَّة لها دورها في صناعة القرار في إطار الدستور؟ وبعبارة أخرى: هل الديمقراطيَّة الدينيَّة نظامُ حكم مبنيّ على المشاركة، أم أنَّ السلطة الاجتماعيَّة يُنظر إليها بوصفها أداةً من أدوات ممارسة الحكم؛ بحيث يُستفاد منها لاكتساب المشروعيَّة في مرحلة زمنيَّة محدّدة لتأسيس النظام الديمقراطيّ الدينيّ فحسب؟ أو فقل: هل الديمقراطيَّة الدينيَّة نظام نخبوي، أم أنها نظام مفتوح على المشاركة الشعبيَّة؟ وسوف نحاول استعراض مواقف الفقهاء والمفكّرين الذين اخترناهم محوراً لدراستنا لاكتشاف أجوبتهم حول هذا السؤال الأساسيّ.

نظريَّة الشيخ النائينيّ

قد لا نجافي الحقيقة إذا قلنا: إنَّ الشيخ النائينيّ هو أوَّل من طرح فكرة ضرورة إعادة النظر في الحقوق الأساسيَّة للشعب في عصر (الحركة الدستورية) المشروطة. والملفت في موقف النائينيّ هو تقييده لسلطة الملك لمصلحة سلطة الشعب وصلاحيَّاته؛ حيث يرى أنَّ الموارد «**التي يشك في دخولها في دائرة ولاية الفقيه، يثبت للأمَّة حقَّ التدخل فيها لإدارة شؤونها**»[1]. وهكذا يبدو من كلام الشيخ النائينيّ أنَّ ولاية الفقهاء تتَّسع لتشمل الأمور الحسبيَّة وغيرها مما يتعلق بالشرع والشرعيَّات. وأمَّا الأمور العرفيَّة فهي من شؤون الشعب والناس وصلاحيَّاتهم، وهذا هو مفهوم السلطنة أو المَلكيَّة الإسلاميَّة المؤلَّفة من قطبين هما: الشرعيَّات والعرفيَّات، والقسم الأول يتولاه الفقهاء، وأمَّا القسم الثاني

١- محمد حسين النائيني، تنبيه الأمَّة، ص ٧٤.

فيتولاه السلطان ذي الشوكة. وما فعله النائينيّ هو أنّه استبدل السلطان بالأمّة ومجلس الشورى، أو ما يسمّيه بالهيئة المسدّدة، معتقداً أنّ دفع الشعب للضرائب يعطيه الحق في اختيار ممثّليه في السلطة[1].

ويحاول الشيخ النائينيّ الاستدلال، لتقريب مدّعياته المشار إليها أعلاه، من خلال استعراض أوضاع عصره؛ حيث لا يمكن الحد من استبداد الملك الغاصب للسلطة إلا بواسطة هيئة تمارس دور الرقابة على السلطة التنفيذيّة[2]. ويلتفت النائينيّ إلى أنّ المراقبة والمحاسبة لا تتحقّقان إلا بإيكالها إلى هيئة مسدّدة من عقلاء الأمّة وعلمائها الخبراء، في الحقوق والقوانين العامّة، وهؤلاء هم مندوبو الأمّة والمبعوثون عنها ويشكّلون قوّتها العلميّة، وكذلك لا تتحقّق وظيفتهم إلا إذا كان جميع موظفي الدولة، وهم السلطة التنفيذيّة في البلاد تحت رقابة هذه الهيئة، التي يجب أن تكون هي الأخرى مسؤولة أمام كلّ فرد من أفراد الأمّة[3].

ويمكن استنباط جواب النائينيّ عن سؤالنا المطروح، حول النظرة إلى سلطة الشعب من خلال تحديد موقفه من العناصر الرقابيّة المشكّلة لرؤيتنا مثل: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحسبة، والشورى. فهو يرى في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تكليفاً يحكي عن المسؤوليّة الاجتماعيّة للمسلمين، ومن هذا الأصل التكليفيّ تترسّخ مشروعيّة تدخُّل النواب في سَنّ القوانين للوقائع التي لا نص فيها: وذلك أنّ الدولة الدينيّة لا تتحقّق، إلا من خلال منح الحريّة لجميع المواطنين ومشاركتهم في جميع الأمور المرتبطة بهم[4].

١- النائيني، تنبيه الأمّة، م. س.، ص ٨٩.

٢- م. ن.، ص ٧٩.

٣- م. ن.، ص ١٥.

٤- م. ن.، ص ٥٢- ٥٣.

وأمّا الشورى، فينظر إليها من خلال الاستدلال بالآيتين: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾[1]، ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾[2]. ويؤسّس لها على قاعدة النصّ الدينيّ، ويستنتج دلالة الآيتين على حسن المشورة ورجحانها في الأمور السياسيَّة والإجرائيَّة، فلا تخرج عن دائرة الشورى إلا الأحكام الإلهيَّة وحدها[3]. ويخلُص النائينيّ إلى أنَّ مبدأ الشورى من المبادئ القطعيَّة في الإسلام والدور الذي تؤدّيه هيئة الشورى هو النيابة عن «العقل الكامل» وملكتي «العدالة» و«التقوى» وغيرها من الصفات التي ربَّما يفتقدها الحكّام. ومن أبرز ما يستوقف المدقّق في فكر النائينيّ وتحليله لمبدأ الشورى، تبريره لها بدفع الضرائب، مضافاً إلى اعتقاده بكونها وسيلةً من وسائل الحدّ من تسلُّط الحاكم واستبداده. ويوسّع النائينيّ حلقة الشورى لتتَّسع لغير المسلمين من المواطنين في الدولة الإسلاميَّة: «بالنسبة للفرق غير الإسلاميَّة، فإنه يجب دخولهم في الانتخابات، وذلك نظراً لاشتراكهم مع المسلمين في الجوانب الماليَّة، ولكي تأخذ صيغة الشورى طابعها الشمولي والرسمي الكامل. وإذا انتخبوا أشخاصاً من أهل ملتهم، فإن المدار في صحة انتخابهم هو اتصافهم بما يجب توفره في النائب المسلم من الوعي والغيرة على الوطن والخلو من الغرض والأطماع الخاصة؛ لأنَّ الهدف هو إدارة شؤون البلاد والعباد، وليس الهدف إقامة حكومة شرعيَّة وإصدار الفتاوى وإقامة صلاة الجمعة»[4].

وهكذا يتضح أنَّ النائينيّ لا يكتفي بحضور المجلس النيابي والفقهاء في ساحة العمل السياسيّ، بل يرى ضرورة مشاركة الشعب في إدارة الشأن العامّ بأشكال مختلفة وتحت عناوين عدَّة. وربَّما كان يحاول النائينيّ الجمع بين

١- سورة آل عمران: الآية ١٥٩.

٢- سورة الشورى: الآية ٣٨.

٣- النائيني، تنبيه الأمّة، م.س، ص ٥٣- ٥٤.

٤- م.ن.، ص ٤٨.

دولة المشاركة والدولة النخبويَّة الأرستقراطيَّة، رغم أنَّه لم يدخل في التفاصيل والجزئيَّات.

وما يستحقّ الإطراء هو جرأة النائينيّ في الاستفادة من مفاهيم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومصطلح الحسبة مع اقتباس عناصر التجربة النبويّة في الحكم للتأسّي به. وقد لامس النائينيّ حدود القول الصريح بتأسيس السلطات الرقابيّة والتشريعيّة وتحديد الموقف من شكلها وآليّات عملها وقد خدم في عمله هذا مشروع التنظير للديمقراطيَّة الدينيَّة على الرغم من عدم الوصول بهذه الأفكار إلى خواتيمها ونهاياتها الواضحة كما طرحت في الفكر السياسيّ المتأخر.

نظريَّة الشهيد الصدر

يُعلم من الأسس التي يقوم عليها فكر الشهيد الصدر، أنَّه يؤمن بكيان مستقل للأمَّة وبحقوق أساسيَّة للشعب، فهو يعتقد بأنَّ الشعب يمثِّل سلطةً اجتماعيَّة عامّة، ويؤمن بالتالي بأنَّ السلطة السياسيَّة يجب أن تقوم وفق مبدأ المشاركة؛ بحيث تؤدّي الأمَّة دوراً مؤثراً في الحياة السياسيَّة. ولا تكون مجرّد وسيلةٍ أو قنطرة لوصول الحاكم إلى السلطة أو تأسيس السلطة السياسيَّة واستقرارها؛ وذلك أنَّه لا يرى الشعب مصدراً للمشروعيَّة، بل يُسنِد إليه دوراً في مقام التقنين والتنفيذ؛ حيث يقول: «إنَّ السلطة التشريعيَّة والسلطة التنفيذيَّة قد أُسنِدت ممارستها إلى الأمَّة، فالأمَّة هي صاحبةُ الحق في ممارسة هاتين السلطتين بالطريقة التي يعيِّنها الدستور»[1]. ويوسّع الشهيد الصدر حدود صلاحيَّات الأمَّة إلى اختيار المرجع نفسه ما يكشف عن النظرة إلى الشعب كفاعلٍ لا مجرّد أداة؛ لأنَّ المرجع «معيّن من قبل الأمَّة بالشخص؛ إذ تقع على الأمَّة مسؤوليَّة الاختيار الواعي له»[2].

١- الشهيد الصدر، **الإسلام يقود الحياة**، م.س، ص ٢٣.

٢- م. ن.، ص ١٨٨.

ويكمل تصوّره وتحديد موقفه من دور الأمَّة وحقوقها الاجتماعيَّة بالإشارة إلى مبدأ الشورى الذي يرى أنَّه قناةٌ تمارس الأمَّة دورها في الخلافة في الإطار التشريعي من خلاله. ويبرّره قرآنياً بقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾[1].

ويرجع تطبيق مبدأ الشورى إلى العصر النبوي؛ حيث كان يشاور النبي (ص) وهو القائد المعصوم الأمَّة، من أجل إعدادها لممارسة الخلافة بشكل مستقلّ في ما يأتي من أيامها[2].

وإذا كان القائد المعصوم يشاور الأمَّة، فما بالك بغير المعصوم؟! والعنصر الثاني الذي يمثّل أساساً ومرتكزاً للدور السياسيّ الذي تمارسه الأمَّة هو مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هذا المبدأ الهادف إلى منع الانحراف والحيلولة دون صدوره من الحاكم أو من سائر الأفراد، فبعد أن يشير الشهيد الصدر إلى قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[3] يعلّق قائلاً: «... تتحدَّث (الآية) عن الولاية وأنَّ كلّ مؤمن ولي الآخرين ويريد بالولاية تولّي أموره؛ بقرينة تفريع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليه. والنصّ ظاهر في سريان الولاية بين كلّ المؤمنين والمؤمنات بصورة متساوية. وينتج عن ذلك، الأخذ بمبدأ الشورى، وبرأي الأكثريَّة عند الاختلاف[4].

وبعد هذا كلّه تتَّضح حدود صلاحيَّات الأمَّة عند الشهيد الصدر فإذا كانت الأمَّة هي التي تختار المرجع المتحلّي بالخصائص التي تسمح له بالقيام بدوره[5]. فمِن حقّها أن تعزله، عندما يفقد تلك الخصائص أو الشروط ويلاحظ أنَّ

١- سورة الشورى: الآية ٣٨.
٢- أنظر: الإسلام يقود الحياة، م. س.، ص ١٨٠، ١٨٩.
٣-- سورة التوبة: الآية ٧١.
٤- أنظر: الإسلام يقود الحياة، م. س.، ص ١٨٩.
٥- م. ن.، ص ١٨٨.

الشهيد الصدر يُصرّ على أنَّ الأمَّة كانت تخضع لعمليَّة إعداد هادف في مرحلة النبوَّة ومع وجود النبي (ص)؛ حيث إنَّ التأكيد على البيعة هو «تأكيد على شخصيَّة الأمَّة، وإشعار لها بخلافتها العامَّة وبأنَّها بالبيعة تحدِّد مصيرها، وأنَّ الإنسان حينما يبايع يساهم في البناء ويكون مسؤولاً عن الحفاظ عليه...»[1]. بل إنَّ القرآن نفسه دأب «على أن يتحدث إلى الأمَّة في قضايا الحكم توعيةً منه لها على دورها في خلافة الله على الأرض»[2]. ثم يستشهد بعدد من الآيات المتضمنة لأحكام موجَّهة إلى الأمَّة كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾[3].

ومن أبرز ما يمكن استخلاصه من ثمار العقل التحليلي الوقَّاد للشهيد الصدر في جواب سؤالنا حول دور الأمَّة وحقوقها الاجتماعيَّة، هو موقفه الواضح والصريح في النظرة إلى شكل الدولة الإسلاميَّة، وموقع الأمَّة فيها؛ حيث يرى أنَّ الأمَّة هي صاحبة الدور الأبرز في تشكيل السلطة كما في بقائها واستمرارها، بل إنَّه يرى أنَّ إشراف المرجعيَّة ما هو إلا مرحلة من مراحل تؤدِّي إلى تحمُّل الأمَّة بنفسها لأعباء الخلافة، ليكون المرجع شاهداً ليس إلا وذلك قوله: «وما دام صاحب الحق في الخلافة العامَّة قاصراً عن ممارسة حقِّه؛ نتيجة لنظام جبَّار فيتولَّى المرجع رعاية هذا الحقِّ في الحدود الممكنة، ويكون مسؤولاً عن تربية هذا القاصر وقيادة الأمَّة لاجتياز هذا القصور وتسلم حقها في الخلافة العامَّة. وأمَّا إذا حرَّرت الأمَّة نفسها فخط الخلافة ينتقل إليها، فهي التي تمارس القيادة السياسيَّة والاجتماعيَّة...»[4].

وهكذا يتجلَّى لأول مرةٍ موقفٌ إسلاميٌّ صريحٌ يستند إلى النصوص الدينيَّة؛

١- الإسلام يقود الحياة، م. س.، ص ١٨٠.

٢- م. ن.، ص ١٨٠.

٣- سورة النساء: الآية ٥٨.

٤- الإسلام يقود الحياة، ١٨٨- ١٨٩.

ليعلن بصراحة أنَّ الدولة الإسلاميَّة ليست دولة نخبويَّة، بل هي دولة مشاركة مفتوحة على الأُمَّة بجميع أفرادها، من خلال البيعة في عصر المعصوم، أو من خلال الشكل الجديد للبيعة وهو الانتخاب، أو أيّ شكل آخر ربَّما يكتشفه الإنسان خلال ممارسته الواعية لمسؤوليَّاته الاجتماعيَّة.

نظريَّة الشيخ شمس الدين

لقد أدخلت أفكارُ الشيخ شمس الدين وآراؤه في الدولة وولاية الأُمَّة على نفسها- كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك – صاحبَها إلى آفاقٍ جديدة. ويستفاد من نظريَّة الشيخ شمس الدين أنَّه يرى للشعب حقوقاً أساسيّة في اختيار الحاكم، كما في اختيار شكل الدولة المدنية العادلة، والعدالة في رأي شمس الدين تبتني على العقلانيَّة وفهم المواطنين لمصالحهم، وتتأمّن هذه المصالح العامّة من وجهة نظره من خلال التعاقد والتوافق بالرجوع إلى الانتخاب ورأي الأكثريَّة[1].

ويرى الشيخ شمس الدين أنَّ السلطة الاجتماعيَّة هي بمعنى تدبير الشأنين: العام والخاص للشعب، كما تدبير الأمور السياسيَّة والاجتماعيَّة على قاعدة التعاقد والتوافق العامّ. ويحاول بيان دور الهيئات الرقابيَّة والمجالس من خلال الرجوع إلى مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفي هذا المجال يعطي للشعب صلاحيَّاتٍ واسعة، فهو يقول في أحد نصوصه: «**يجوز لكلّ شخص مكلّف عالم بقضايا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، جامع لشرائط الوجوب، أن يتصدّى في حال توفّر شروط الوجوب للقيام بهذا الواجب دون الرجوع إلى الفقيه؛ لأنَّ هذا الواجب من الواجبات الكفائيَّة الموجهة إلى الأمَّة**»[2].

ويصرّح، في السياق نفسه، بأنَّ شكل النظام الديمقراطيّ الدينيّ في المراحل

١- محمد مهدي شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، الترجمة الفارسيّة: مرتضى آيت زاده شيرازي، ص ٤١٠- ٤٣٠.

٢- محمد مهدي شمس الدين، أسبوعية بكاه، العدد ٣٠، ص ٢٢.

المختلفة مبنيّ على الشورى التي تمثّل صلاحيّة من صلاحيّات الأمّة وقناة لممارسة رقابتها على الحاكم[1].

ويتحدّث عن المجالس المحليّة التي تدير شؤون السكّان في الدوائر الصغرى من الدولة، فيقول: «وفي الحالة الثانية يتمّ انتخاب من قبل السكان بصورة مباشرة. إنّ هذه الطريقة في تشكيل الإدارة تجعل الناس -في كلّ وحدة إدارية- أقرب إلى كونهم يديرون شؤونهم بأنفسهم، ويمارسون سلطتهم الذاتيّة على أنفسهم. وهذا أقرب إلى ما يقتضيه الأصل الأوليّ في باب السلطة...»[2].

وبعد المقارنة بين شكلين من أشكال الحكم، أحدهما مبني على المشاركة العامّة، والآخر نخبوي، يختار أن تقوم الدولة والنظام السياسيّ على أساس المشاركة لا الإدارة النخبوية فيقول: «وأمّا صيغة ولاية الأمّة على نفسها، فمن الواضح أنّها لا تؤدّي إلى أزمة حكم ولا إلى أزمة طاعة؛ لأنّ هذه الصيغة تقتضي أنّه يشرّع لكلّ شعب من الأمّة أن يقيم لنفسه نظامه الإسلاميّ الخاصّ به في نطاق وحدة الأمّة»[3].

نظريّة محمد جواد مغنية

تقدّم أنّ الشيخ محمد جواد مغنية لا يرى للفقيه العادل سلطةً وولايةً سياسيّة لأجل فقاهته، كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك في معالجة السؤالين: الأوّل والثاني. وها نحن الآن بصدد معالجة السؤال الثالث وتحليل موقفه من الجواب عنه.

ويلاحظ أنّ الشيخ مغنية يعطي للشعب صلاحيّات واسعة في مجال اختيار الحاكم كما في مجال التقنين في ما لا نص فيه؛ حيث يعتقد بأنّ كثيراً من

١- أنظر: محمد مهدي شمس الدين، مجلة نور، إصدار جامعة المدرّسين، العدد٤٢. ص ٩.

٢- محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، م. س.، ص ٤٥٣.

٣- م. ن.، ص ٤١٩- ٤٢٠.

القوانين الاجتماعيَّة التي يحتاج إليها الإنسان المعاصر لم يرد فيها نصّ شرعيّ خاصّ، بل تُركَت للعرف وللعقلاء؛ ليستفيدوا من التجربة الإنسانيَّة في تقنينها وضبط أوضاعها، ما لم يؤدِّ ذلك إلى مخالفة الشرع وتحريم الحلال أو تحليل الحرام[1].

كما ويصرّح في مورد آخر بأنَّ للشعب أن يختار الحاكم، ويعتقد بأنَّ الشريعة نفسها أعطته هذه الصلاحيَّات وتركت له هذه الحريَّة[2].

وأمّا الفقهاء، فلا تمنحهم فقاهتهم امتيازاً على سائر الناس في ميدان الشأن السياسي، ونقطة الخلاف بين الشيخ مغنية والشهيد الصدر هي في أن الأخير ينطلق من فكرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ليعطي للفقيه دور الشهادة على الأمَّة؛ أمّا الأوّل فإنّه وعلى الرغم من إقراره بأنَّ الدعوة إلى الخير والإصلاح من أهم واجبات العلماء والفقهاء، إلا أنَّ ذلك لا يمنع الشعب من ممارسة دوره في الرقابة والتدخل في الشأن السياسي[3].

ويُبرِز الشيخ مغنية دورَ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في الواقع الاجتماعيّ الإسلاميّ كونَه من أهم الواجبات الاجتماعيَّة في الإسلام، ويثني في هذا السياق على الجهد الذي بذله الإمام الخمينيّ (ره) الذي نظر إلى النهي عن المنكر من زاوية مواجهة الطاغوت وأعطاه طابعه الاجتماعي بعد أن كان لسنواتٍ مزويّا في بعد فردي لا يغادر الفرد وما يدور في فلكه[4].

ومن العناصر الرقابيَّة التي يضيفها الشيخ مغنية لتعميق دور الأمَّة في الشأن العام عنوانُ أو مفهومُ الاهتمام بأمور المسلمين الذي يستند إلى الحديث

١- محمد جواد مغنية، الخمينيّ والدولة الإسلاميَّة، ص ٦٥- ٦٦.

٢- م. ن.، ص ٦٨.

٣- م. ن.، ص ٦٥.

٤- م. ن.، ص ١٠٨.

المشهور عن النبي (ص): «من لم يهتم بأمور المسلمين فليس منهم».

ويدرج الشيخ مغنية هذا المفهوم في بحث الجهاد في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر معتقداً، بأنَّه لو مارس كلّ أفراد الأمَّة هذا المفهوم واعتنقوه، لما ابتُلِيَت الأمَّة بالظلم ولما وقعت فريسة العدوان[1].

وهكذا يتَّضح من متابعة أصول نظريَّة الشيخ مغنية، أنَّه يولي اهتماما بدور الأمَّة في المشاركة في الانتخابات وتأسيس النظام السياسيّ الذي تختاره، ولكنه لم يبد اهتماما كبيراً بالبحث لاستخراج العناصر الرقابيَّة التي تؤدِّي إلى ضبط حركة السلطة والحدّ منها.

نظرية السيِّد محمد حسين فضل الله

يبدو أنَّ من اللوازم المترتِّبة على موقف السيِّد فضل الله من مسألة الحسبة هي عدم إمكان إثبات انتقال حاكميَّة الله إلى الفقهاء في عصر الغيبة، وأنَّ الدولة الإسلاميَّة في هذا العصر هي دولة مبنيَّةٌ على العقل وتابعةٌ لإرادة الأمَّة، ولكنَّه في الوقت نفسه يقرُّ للفقيه بالقدرة على إدارة النظام السياسيّ مقيَّداً ببعض القيود، وليس بشكل مطلق. ويطرح كما تقدَّمت الإشارة شكلين لإدارة السلطة هما: الحكم الدينيّ المبنيّ على الانتخاب المباشر، والحكم المبنيّ على الشورى، وهو يشير في الحالتين إلى إمكانيّة النقد وضرورة تحمله من قبل الحاكم. ويعطي للشعب سلطةً وصلاحيَّات واسعة في إطار نظريَّته السياسيَّة. وهو على الرغم من موقفه المتحفظ من الديمقراطيَّة الغربيَّة، إلا أنَّه يدعو الإسلاميِّين إلى الاستفادة من جوِّ الديمقراطيَّة وفضائها المفتوح، والانسجام معه والاستفادة من الآثار الأخلاقيَّة والإنسانيَّة المترتِّبة عليها. وذلك أنَّه بالمقارنة بين الديمقراطيَّة والديكتاتوريَّة يرى أنَّ الأنظمة الديمقراطيَّة غير

١- الخميني والدولة الإسلامية، م. س.، ص ١٦٨.

الدينيَّة تفتح أُفق المشاركة وتسمح بطرح الفكر الإسلامي ودعوة الناس إليه للوصول إلى السلطة بشكل سلمي[1].

ويشير السيِّد **فضل الله** إلى ضرورة التمييز بين الديمقراطيَّة، بين المنطلقات الفكريَّة التي تقوم عليها الديمقراطيَّة، وبين الآثار الإنسانيَّة والأخلاقيَّة المترتِّبة عليها ويدعو إلى الحذر في الأول وعدم رفض الثاني[2].

ويشير إلى أنَّ الأبعاد الأخلاقيَّة والإنسانيَّة في الديمقراطيَّة موجودة في الإسلام:

«لا يعني إيكال أمر اختيار الحاكم إلى الأمَّة، وإعطائها صلاحيَّات تحديد شكل النظام السياسي، واللجوء إلى الاستفتاء الشعبي في موارد الاختلاف وتعدّد الاجتهادات، لا يعني ذلك كلّه أنَّ الإسلام يجاري الديمقراطيَّة في اعتبارها الشعب مصدر السلطة؛ وذلك لأنَّ الإسلام لا يقرّ الأمَّة على تحديد خياراتها بشكل مطلق. وإنَّما يعطيها الحق في اختيار ما تريد ضمن الإطار الشرعيّ الذي حدده مسبقاً. وبعبارة أخرى: لا تدخل الأصول العامّة التي أقرّتها الشريعة في صلاحيَّات الأمَّة ولا تخضع لموافقتها أو رفضها، وينحصر حقّها في الانتخاب في ما هو دون ذلك؛ أي في الجزئيّات والتفاصيل»[3].

وإذ يقيِّد السيِّد **فضل الله** السلطة الاجتماعيَّة للشعب أو السلطة العامَّة بقيود الدين والشريعة. وهنا يمكن أن يشار إلى اقتراحَيّ السيِّد فضل الله المتقدّمَين، ويقال فيهما ما قيل هناك. ويُستفاد من بعض كلماته أنَّه يراهن على الرقابة الداخليَّة أكثر من الرهان على الرقابة الخارجيَّة، ومن ذلك تصريحه بأنَّه ليس للفقيه الاستبداد برأيه في تشخيص المصالح العامَّة والمفاسد، بل عليه

1- مجيد مرادي، مباني أنديشه سياسي سيد فضل الله، ص ٨٠.

2- م. ن.، ص ٨١.

3- م. ن.، ص ٨٢.

أن يستشير أهل الخبرة والاختصاص، ويصدر حكمه على ضوء مشورتهم، حتّى في الموضوعات التي تدخل ضمن نطاق خبرته وتخصُّصه[1].

هذا ولكنّه يشير في محل آخر إلى الرقابة الخارجيَّة التي تمارسها الأمَّة على الولي بمقتضى التربية القرآنيَّة لها على الشورى والنصيحة للحاكم، ما يحفظ المصالح العامَّة ويحقِّق حالة التوازن المطلوب في المجتمع[2].

وبشكل عامّ يُلاحَظ أنَّ السيِّد فضل الله يعطي للأمَّة صلاحيَّات واسعة ودوراً مهماً في العمل السياسيّ الاجتماعي؛ وذلك لأنَّ السياسة عمل عقلانيّ مدنيّ ذو طابع اجتماعيّ، ودور الأمَّة فيه يمثِّل شرطاً لازماً لممارسته، ولكنَّ الشرط الكافي هو وجود حاكم دينيّ يعمل على حفظ النظام العامّ ورعايته. ويطرح السيِّد فضل الله في نظريَّته السياسيَّة نوعين من أشكال الرقابة: الرقابة الداخليَّة التي يمارسها الحاكم على نفسه، والرقابة الخارجيَّة التي تمارسها الأمَّة على الحاكم ويولي الأولى أهميَّة كبرى في الرهان عليها. وما يُؤخذ على السيِّد فضل الله هو أنَّه لم يرسم حدود سلطة الشعب وقدرته على تولية الحاكم وعزله، إلا إذا اعتبرنا أنَّ الشورى التي يطرحها، هي شورى أهل الحل والعقد في القضايا المهمَّة الاجتماعيَّة والسياسيَّة، واعتبرنا كذلك أنَّها استمرار للإرادة الاجتماعيَّة للشعب.

١- السيِّد فضل الله، **ولاية الفقيه والديمقراطيَّة**، ترجمة مجيد مرادي، مجلة العلوم السياسيَّة، العدد الأول، سنة ١٣٧٧هـ.ش، ص ٣٢.

٢- مجلة المرشد، العدد ٤، ١٩٩٨، ص ٨٨.

الديمقراطيَّة الدينيَّة
وأسُس نموذجِ ولايةِ الفقيه العامَّة

نمـوذج الوِلايــة العــامَّــة:

تقدَّمت الإشارة إلى أنَّ بعض الفقهاء يؤمنون بتفويض الشريعة أمرَ إدارةِ الأمَّة على المستوى السياسيّ والاجتماعيّ إلى الفقيه، ويعطونه في هذا المجال صلاحيَّاتٍ واسعةٍ. ويستند أنصار هذا النموذج إلى الروايات والأدلّة الشرعيَّة التي تعطي الفقيه صلاحيَّات أوسع من الحدود الضروريَّة؛ بحيث تدخل كثيرٌ من الأمور العامَّة في دائرة حدود صلاحيَّاته.

وينقسم أنصار هذا النموذج إلى قسمين:

القسم الأول: وينضوي في إطاره الفقهاء الذين لا يرون للشعب دوراً في إضفاء المشروعيَّة على العمل السياسيّ للفقيه، وينحصر دوره في فاعليَّة الفقيه فحسب.

والقسم الثاني: ويشمل الفقهاء الذين يعطون للشعب دوراً في إضفاء المشروعيَّة على العمل السياسيّ للفقيه، ومن أنصار هذا النموذج؛ **الإمام الخمينيّ، صالحي نجف آبادي، منتظري، محمد الشيرازي، ومحمد تقي**

مصباح اليزدي. وهؤلاء جميعاً أوضحوا نظريَّاتهم من خلال البحث حول التكاليف الإلهيَّة وحقوق الأمَّة والشعب.

وسوف نحاول في هذا القسم من الدراسة البحث حول أسس الديمقراطيَّة الدينيَّة من منظار نموذج «الولاية العامة» ضمن أسئلة ثلاثة:

١- خصوصيَّات نظام الديمقراطيَّة، وعلاقته بالاجتماع الملتزم والاجتماع السياسيّ؟

٢- مشروعيَّة نظام الديمقراطيَّة الدينيَّة والعلاقة بمجال السلطة والاقتدار السياسي؟

٣- دور الأمَّة والحقوق الأساسيَّة لها في نظام الديمقراطيَّة الدينيَّة، ودورها في الحاكميَّة والرقابة على الحاكم وضبط سلطته؟

وتجدر الإشارة إلى أنَّنا بَحَثْنا حول تعريف الدولة والحاكميَّة، وكذلك حدَّدنا مرادنا من مصطلح الاجتماع السياسيّ والاجتماع الملتزم؛ ولذلك لا نعيد الحديث عن هذه الأمور حذراً من التكرار.

خصائص الديمقراطيَّة الدينيَّة في نموذج الولاية العامة

اعتمدنا في دراستنا في هذا الباب على عدد من الفقهاء بوصفهم نماذج تمثِّل هذا الموقف وهؤلاء الفقهاء، هم: **محمد تقي مصباح اليزدي، ومحمد الشيرازي، وصالحي نجف آبادي، وحسين علي منتظري، وروح الله الخمينيّ.**

١- الاجتماع السياسيّ والاجتماع الملتزم (السؤال الأساسي الأول)

عُلِم ممَّا تقدم أنَّ السؤال الأوَّل مخصّص للعلاقة بين نظام الديمقراطيَّة الدينيَّة والرؤية إلى الاجتماع السياسيّ والاجتماع الملتزم.

محمد تقي مصباح اليزدي

يقـول الشيـخ مصبـاح اليـزدي حـول الدولـة:

«الدولة مؤسّسة رسميَّة تمارس الرقابة على سلوك أفراد المجتمع، وتحاول توجيه تصرُّفاتهم وأفعالهم باتّجاه محدّد. فإذا استجاب الشعب لتوجيه الدولة بشكل سلميّ تحقّق المطلوب، وإلا مارست الدولة القوة لإلزام الناس بتحقيق أهدافها.»[1]

ثم يتابع تحديده لأهداف الدولة وفعاليَّة الدولة الدينيَّة فيقول:

من بين الأهداف التي تسعى الدول والحكومات لتحقيقها هي تأمين حاجات المواطنين؛ حيث **«تسعى الدول والحكومات إلى تحقيق مجموعة من الأهداف منها: إشباع الحاجات الإنسانيَّة للمواطنين، حفظ الأمن الداخلي، وتنظيم العلاقات مع الدول والبلدان الأخرى، ومن شروط فعاليَّة الدولة ونجاحها في الوصول إلى أهدافها، ثقة الشعب بها وإيمانه بقدرتها على حفظ أمنه وكرامته.»**[2]

ويشير في السياق نفسه إلى أهميَّة الوجه الديني للدولة بالنسبة للمواطنين: «...الأنشطة السياسيَّة والاجتماعيَّة في الإسلام لها وجه إلهي مستلهم من الوحي ومبنيّ عليه، وهذا البعد الدينيّ هو الذي يحفظ إسلاميَّة الدولة. وبعبارة أخرى: القداسة هي التي تضمن إسلاميَّة النظام».[3]

ويعتقد اليزدي بأنَّ الدولة بهذا المعنى الوسيع واجب كفائي: «يقرّ الشرع مبدأ وجود الدولة ويعتبر إقامة الدولة التي تحفظ النظام العام من الواجبات الكفائيَّة. ولو دار الأمر بين الفوضى واختلال النظام وبين الدولة غير الصالحة،

١- محمد تقي مصباح اليزدي، أسئلة وأجوبة حول ولاية الفقيه، ج٢، ص ٩. (فارسي).

٢- م.ن، ص ٥٠.

٣- ... النظريَّة السياسيَّة الإسلاميَّة، ص ٨٠- ١٠٠.

فإنَّ الشريعة ترجح الدولة غير الصالحة على الفوضى.»[١]

وحول الشخص الذي تثبت له صلاحيَّات إدارة الدولة في عصر الغيبة، فهو يرى بأنَّ الشريعة أقرّت السلطة والولاية للفقيه المتوفّر على شروط ثلاثة هي: المعرفة بالقانون، التقوى والصلاح الأخلاقيّ، الخبرة الإداريّة والمهارة في إدارة الشؤون العامَّة.

ويبدو أنَّ أهمَّ عناصر النظريَّة السياسيَّة عند اليزدي هي الحاكم، والبعد القدسي للدولة الدينيَّة، حفظ الدولة للأمن والنظام العام، وطاعة الأمَّة للحاكم وقبولها به بعد استقرار النظام السياسيّ وفعاليَّته.

وبتحليل هذه العناصر وربطها بالسؤال المطروح، يبدو أنَّه يميل إلى فكرة الاجتماع الملتزم؛ أي أنَّه يرى أنَّ الشعب يسعى من خلال النظام السياسيّ، لتأمين مجموعةٍ من الأهداف المشتركة التي هي محلّ إجماع وقبول عامّ، وبالتالي يمكن للدولة أن تفرض ولو بالقوّة طاعتها على من يرغب بالمخالفة والعصيان.

السيد محمد الشيرازي

يعتقد السيّد الشيرازي بأنَّ الله سبحانه جعل الفقهاء ونصبهم في عصر الغيبة أولياء على الأمَّة، وبما أنَّه سبحانه أمر بالشورى أيضاً وفضّل العقل الجماعي على العقل المنفرد، فإنّ الشكل الوحيد الشرعي للسلطة في عصر الغيبة هو الحكم المبنيّ على الشورى، وبعد تشكيل الحكم الشوريّ تعلن الأمَّة رضاها عن السلطة الدينيَّة وتعاونها معها. وتتكرّر في القاموس السياسيّ عند الشيرازي كلمات مثل: السلطة، الحكم، الدولة، الحكومة، السيادة، والدولة الإسلاميَّة. وما تدل عليه هذه الكلمات عنده هو الدولة بمعناها العام؛ أي الهيئة

١- محمد تقي مصباح اليزدي، الدولة الإسلاميَّة وولاية الفقيه، ص ١٢٩.

التي تتولّى إدارة المجتمع وإصلاح شؤونه، وتنحصر صلاحيّات الدولة عنده في إطار الأحكام الشرعيَّة الأوّليّة والثانويّة ولا يجب على الناس طاعة الدولة في ما هو خارج هذه الحدود[1].

وإذا أردنا أن نوضح حدود سعة الولاية الممنوحة للفقهاء، بحسب رؤية الشيرازي، يمكننا القول: إنَّها أوسع من دائرة الأمور الحسبيَّة وأضيق من حدود الولاية المطلقة، وبالتالي تدور بينهما. ولا بدّ من توفّر خصوصيّتين في النظام السياسيّ المقبول في عصر الغيبة هما: أن تكون جميع القوانين مشتقّة من الشريعة الإلهيَّة، والخصوصيَّة الثانية أن يكون القائد والمدبّر مرضيّاً من قبل الله والشعب. وهكذا يتّضح أنّ العناصر القيميّة في نظريَّة الشيرازي السياسيَّة هي القائد، شورى القيادة، وقانون الشريعة. ومن هنا يحدّد أركان الدولة على النحو الآتي: الفقاهة والمرجعيَّة وتعدّد الولاة والتنصيب من قبل الشارع.[2]

ويشير الشيرازي إلى الأحزاب في النظام السياسيّ الإسلاميّ، ويرى أنّها من موجبات رُقِيّ العمل السياسيّ لكونها تؤدّي إلى الدقة في عمل الدولة وتنظيم مؤسّساتها بالنظر إلى أنّ لكلّ حزبٍ الحقّ في طرح برنامجه السياسيّ ودعوة الناس إليه؛ الأمر الذي يؤدّي إلى التنافس والنقد البنّاء في فضاء شفّاف وصريح.[3]

وعلى الرغم من حديثه عن الأحزاب وبرامجها السياسيَّة، إلا أنّ التدقيق في ثنايا النظريَّة السياسيَّة عنده، يكشف عن كون رؤيته أقرب إلى المجتمع الملتزم منها إلى المجتمع السياسيّ، وذلك لأنّه يشير إلى أنّ القضايا الكبرى لا تدخل في صلاحيّات الشعب، بل هو يوزّعها على شورى الفقهاء بشكل تخصّصي؛ حيث

١- أنظر: السيّد محمد الشيرازي، الفقه: (الاجتهاد والتقليد)، ج١، ص٢٢٧.

٢- السيّد محمد الشيرازي، الفقه: (الدولة الإسلاميّة)، ج ١٠١، ص ١٥- ١٦.

٣- م. ن.، ص ٢٣٤.

يتولّى أحد المراجع الشأن الاقتصاديّ، وآخر القضايا العسكريَّة وهكذا...[1]

وفي الحقيقة إنَّ ما يشغل الشيرازي هو فاعليَّة النظام السياسيّ الديمقراطيّ بالدرجة الأولى؛ وذلك لأنّه يشير إلى أنّ الأهمّ من لوازم الديمقراطيَّة هو نظرة الشعب برضا إلى النظام السياسيّ حال ممارسته لنشاطه. وبعبارة أخرى: إنَّ إقبال الشعب على بعض الفقهاء ورضاهم عن مشاركته في القيادة أمر آخر يختلف عن حقّ الانتخاب. وكذلك فإنّ الرضا عن الأحزاب أعمّ وأوسع من الانتخاب، ولا يدلّ على أنّ الانتخاب ركنٌ أساس في إدارة السلطة. وبناءً عليه تواجه نظريَّةُ الشيرازي مشكلةَ التوفيق بينها وبين فكرة حقوق المواطن والمواطنة في عالم اليوم.

صالحي نجف آبادي

يعتقد صالحي نجف آبادي أنّ الدولة ضرورةٌ اجتماعيَّة لما تؤدّيه من دور في إدارة المجتمع الإنسانيّ. وهي باعتقاده من نتائج العقد الاجتماعيّ بين الحاكم والمحكوم، وهو يرى الدولة الدينيَّة مرادفاً لمفهوم ولاية الفقيه، المبنيّة على مفهوم اللياقة والأهليّة، ويؤكّد أنّ دولة ولاية الفقيه هي دولة الصالحين التي تتأسّس على يد الشعب وبرضاه.[2]

ويعتقد صالحي نجف آبادي بأنَّ حقّ الانتخاب من الحقوق الطبيعيّة الثابتة للناس، ويقضي العقلُ السليم والفطرة، أن يختار الشعبُ الفردَ الأصلحَ ليتولّى زمام الأمور في المجتمع.[3] وبعد الانتخاب يصبح الفقيه وكيلاً عن الأمَّة في إدارة المجتمع. وهذا هو المعنى الذي يفهمه من مصطلح الديمقراطيَّة الدينيَّة.[4]

١- م. ن.، **كتاب البيع**، ج٥، ص ٢٦.

٢- نعمة الله صالحي نجف آبادي، **ولاية الفقيه حكومة الصالحين**، ص ١٥٠. (فارسي)

٣- م. ن.، ص ٤٥- ٤٧.

٤- م. ن.، ص ٢١٩.

وبعبارة أخرى: يرى أنَّ ولاية الفقيه هي الدعوة إلى اختيار الأصلح. ولا يمكن لأي عقل أو عاقل أن يدعو إلى غير ذلك أبداً أو يستنكره[1] وينطلق صالحي نجف آبادي من فكرة حريَّة الإنسان وعدم وجود أيٍّ سلطة عليه سوى ما ثبت بالدليل وهو سلطة النبي (ص) والأئمة المعصومين (ع) وسلطة من تثبت له الولاية وهو أهل لها.[2]

ويستند صالحي نجف آبادي إلى الفكر الكلامي في إثبات الولاية والسلطة السياسيَّة؛ حيث إنَّ النبيّ والإمام وفق قواعد علم الكلام، يجب أن يكونوا الأصلح في زمانهم بالقياس إلى سائر معاصريهم، وذلك لعدم صحّة تقديم المفضول على الفاضل كما يقرّر المتكلّمون. ومن هنا، تثبت للوليّ الفقيه، بحسب صالحي نجف آبادي كلّ صلاحيَّات المعصوم دون استثناء.

وممَّا تقدّم يظهر أنَّ البحث عن العناصر القيميّة في النظريَّة السياسيَّة يجب أن يكون في القيادة، وهذه القيم التي يتوفَّر عليها القائد هي التي تضمن دينيَّة النظام السياسي.[3] هذا ويمكن القول في مقام الحكم على نظريَّة نجف آبادي: إنَّه وعلى الرغم من النخبويَّة الواضحة فيها؛ حيث يولي القيادةَ الحظَّ الأوفر من الثقة وعناصر القيم، إلا أنَّ في رؤيته من الخصائص ما يجعلها تدخل في إطار الاجتماع السياسي، أو على الأقلّ تميل نحوه؛ وذلك لأنّه يترك في نظريّته محلاً لفكرة الاتفاق والتعاقد والاتفاقات المدنيّة والاجتماعيَّة. ويقرّ مجموعة من القوانين والقواعد القانونيّة التي تنظّم العلاقة بين الحاكم والمحكومين. ولا يخدش في ذلك موقفُه من حكومة الأهليّة واللياقة التي يرى أنَّها المرادف لمفهوم الفضيلة عند أفلاطون؛ وذلك لاعتقاده بأنَّ العلاقة بين الحاكم والمحكوم علاقة تعاقديَّة ذات طرفين، ومن هنا يلجأ إلى فكرة الشرط في ضمن

١- ولاية الفقيه حكومة الصالحين، م. س.، ص ٢٧٧.

٢- م. ن.، ص ٢٨٠.

٣- م. ن.، ص ٢٧٨.

العقد لتوضيح بعض صلاحيَّات القائد الوليّ، ويكرّر في مواضع عدّة أنّ ولاية الأمر شأن شعبيّ واجتماعيّ[1]. ولذلك يؤكّد أنّ الولاية تتقوّم بالتعاقد والاتفاق، وبما أنّها لا تتحول إلى ولاية فعليَّة إلا بالرضا والانتخاب الشعبي؛ فلذلك يمكن للشعب الذي اختار الحاكم وولّاه، أن يجرّد من اختاره من صلاحيَّاته سواء كان محقّاً ومصيباً في هذا التجريد، أم ليس محقّاً.[2]

حسين علي منتظري

ينظر منتظري إلى الدولة من زاوية كونها تتولّى إدارةَ المجتمع وتدبيرَ أموره؛ ولذلك تراه يضيف عنصر المصلحة في تعريفة للدولة الإسلاميَّة؛ حيث يرى أنّ الدولة الإسلاميَّة هي السلطة التي تتولّى تطبيقَ أحكام الله، وتنظّم مصالح الأمَّة على أساس القواعد الإسلاميَّة.[3] ويعتقد منتظري أنَّ حقوق المؤمنين على بعضهم هي ما يبرّر حقّهم في اختيار الفقيه الجامع للشرائط وتوليته إدارة المجتمع.

وفي السياق عينه يتّصف موقفه من الحقّ الطبيعيّ والشرعيّ الذي يسلّط الإنسان على نفسه ويسمح له بتولية الفقيه الذي يتمتع بالأهلية الولاية، منصبَ القيادة. ومن هنا، نجده يستعرض بادئ ذي بدء الأدلّة العقليّة والفطريّة الدالّة على الحاجة إلى الدولة، والداعية إلى تأسيسها، ثمّ بعد ذلك يشير إلى النصوص الشرعيَّة. ويخلُص إلى أنَّه في مقابل الأصل الأوليّ الذي يعفي الإنسان من الرضوخ لأيّ سلطة خارجيّة، توجد بعض الأدلّة الدالّة على الخروج عن هذه القاعدة وتدعو إلى الرضوخ إلى بعض السلطات، ويحدّد ذلك ضمن مجموعة من الأطر العقليّة الدالّة على ثبوت السلطة المطلقة لله تعالى، وحكم العقل بلزوم اتّباع النصيحة والإرشاد، وحكم العقل بوجوب شكر المنعم، ووجوب التعاون،

1- ولاية الفقيه حكومة الصالحين، م. س.، ص ١١٩.

2- م. ن.، ص ١٢٠.

3- أنظر: حسين علي منتظري، ولاية الفقيه، ج١، ص

ويستند بعد الإشارة إلى هذه الأحكام العقليّة إلى مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومبدأ الشورى كما في الروايات الواردة عن أهل البيت (ع).

ويعدّد منتظري مجموعةً من الفرضيَّات بين يدي نظريّته، هي:

أ- انتقال صلاحيَّات المعصوم إلى الفقيه في عصر الغيبة.

ب- وجوب الالتزام بالشريعة وخضوع التقنين لقواعدها العامّة.

ج- إيكال مهمّة القيادة إلى مجموعةٍ، بدل الشخص الواحد مخالفٌ لسيرة العقلاء كما لسيرة المتشرعة.

ويقسّم منتظري مفهوم الدولة إلى أقسام، هي: دولة مطلقة شاهنشاهيّة، دولة ملكيّة مقيّدة (مشروطة)، الدولة الحزبيّة (الأحزاب)، الدولة الديمقراطيَّة، الدولة النخبويّة، الدولة الإقطاعيّة، والدولة الإسلاميَّة.

ويميّز بين الدولة الديمقراطيَّة والدولة الإسلاميَّة، بأنَّ الدولة الإسلاميَّة خاضعة للشريعة والمعايير الشرعيَّة، والحاكم فيها متديّنٌ عادلٌ تقيٌّ. وعلى أيّ حالٍ تقوم فكرة الدولة عنده على ركنين هما: القانون والانتخاب الشعبي. والإشكاليّة التي تواجه منتظري في طرحه السياسيّ هي اعتقاده بأنَّ حقّ الأمَّة والشعب، في الاختيار، ينتفي بعد إعمال الاختيار فتتحوّل السلطة إلى سلطة فرديّة؛ وذلك لأنّه يرى أنّ العقد الذي تُبْنَى عليه السلطة لا يقبل الفسخ بعد إنشائه.[1]

٢- مشروعيّة النظام السياسيّ (السؤال الأساسي الثاني)

السؤال الثاني من أسئلتنا هو حول مشروعيَّة نظام الديمقراطيَّة الدينيَّة ونظرته إلى مجال السلطة والاقتدار السياسيّ وفي هذا النموذج (نموذج الولاية العامة للفقيه) سوف نحاول اكتشاف موقف بعض المفكرين من الجواب عن هذا السؤال.

١- حسين علي منتظري، م.س، ص٥٧٥-٥٧٦.

محمد تقي مصباح اليزدي

يعتقد مصباح اليزدي بأنَّ مشروعيَّة السلطة والنظام السياسيّ تستند إلى الحقّ الإلهيّ وليس للشعب حقوقٌ سياسيّة مستقلّة عن ولاية الفقهاء. ومن هنا، يعتقد بأنَّ ملاك المشروعيَّة يكمن في مدى دينيّتها ويعرض في هذا السياق ستّ نظريَّات، هي:

نظريَّة العقد الاجتماعيّ، نظريَّة الرضا والقبول العامَّين، العدالة، السعادة، القيم الأخلاقيّة. ومرجعيّة الأمر الإلهيّ، ويعالج هذه النظريَّات في محاور ثلاثة، هي: نظريَّات المشروعيَّة الشعبيَّة، ونظريَّة المشروعيَّة المبنيَّة على العدالة أو القيم الأخلاقيّة، والمشروعيَّة الدينيَّة، ومن بين هذه يختار المحور الأخير.[1]

ويشرح موقفه من المشروعيَّة الإلهيَّة للنظام السياسي، فيقول:

«يمكن النظر إلى دور الشعب من جهتين: إحداهما إضفاؤه المشروعيَّة على الدولة الإسلاميَّة، والأخرى في إسباغه الواقعيَّة عليها وتحقيقها في عالم الواقع. ولا دور للأمَّة في الأولى؛ وذلك لأنَّ السلطة والحاكميَّة ليست حقاً للشعب حتّى يتنازل عنها لغيره.»[2]

وعليه فإنَّ للفقيه ولايةً مستمدَّةً من الشارع، ودور الشعب هو تحويل الولاية المشرعة من قبل الله تعالى إلى ولاية وسلطة فعليَّة. ومن هنا، فإنَّ من لوازم عدم تأييد الشعب لسلطة الفقيه يبقى المجتمع الإسلاميّ من دون سلطة شرعيَّة.[3]

وتجدر الإشارة إلى أنَّ من الآثار المترتّبة على قبول موقف مصباح اليزدي في كون المشروعيَّة ذات مصدرٍ إلهيّ، أنَّ الفقيه لا يكون مسؤولاً تجاه الشعب أو مطالَباً من قبلهم، بل تنحصر المساءلة بالله تعالى. ولا يحقّ للشعب استبدال

١- محمد تقي مصباح اليزدي، **أسئلة وأجوبة حول ولاية الفقيه**، ج٢، ص ١٦.

٢- محمد تقي مصباح اليزدي، م. ن.، ص ٢٣.

٣- م. ن.، ص ٢٢.

الحاكم، إلا عندما يفقد الشروط المطلوب توفُّرها فيه.

ونلفت أيضاً إلى تمييز مصباح اليزدي بين المشروعيَّة الدينيَّة والمشروعيَّة السياسيَّة، والعلاقة بينهما علاقة ترتُّب وتلازم، فعندما تتوفَّر المشروعيَّة الدينيَّة تتبعها المشروعيَّة السياسيَّة تلقائيّاً وعلى حد تعبيره: «لا تلازم بين المقبوليّة الشعبيَّة والمشروعيَّة؛ أي أنَّ مشروعيَّة ولاية الفقيه المستمدَّة من ولاية المعصومين (ع) لا تتوقَّف على القبول والرضا الشعبيّ، ولا يحقّق الرضا والقبول الشعبيّ سوى فعليّةَ النظام السياسيّ لا مشروعيته».[1]

السيّـد محمـد الشيـرازي

في موقف الشيرازي من مصدر مشروعيَّة النظام السياسيّ شيءٌ من التبدُّل، وذلك أنّه يصرّح في بعض الموارد بأنَّ الله هو مصدر المشروعيَّة، وفي موارد أُخرى يظهر منه تبديل رأيه في هذه القضيَّة. فهو يعتقد بأنَّ ولاية الفقهاء المجتمعين هي في الواقع تصرّف في شؤون الأفراد الذين لا يملكون صلاحيّة التصرّف وأهليّته في جميع الأمور، أو في بعضها على الأقل. وهذا يكشف عن الولاية المطلقة لله على المجتمع الإنسانيّ، وقد فوّض الله، بحسب الشيرازي، هذه الولاية إلى الفقهاء العدول.[2] هذا ولكنّه في مورد آخرَ يصرّح بأنَّ كلّ واحد من المراجع مقبولٌ لجماعة من الناس ولا يحقّ لمرجعٍ أن يمنع مرجعاً آخر من ممارسة ولايته؛ وذلك لأنَّ الولاية لم تُمنَح لمرجعٍ بعينه، بل فُوِّضت إلى الفقهاء على نحو الشورى بينهم.[3] وفي محل آخر يشير بوضوح أكبر إلى دور الشعب في الدولة الإسلاميَّة ويرى أنّ الدولة الإسلاميَّة ترتكز على رأي الشعب، ولو حاولت السلطةُ، حتّى لو كانت دينيَّة، أن تفرض نفسها بالقوّة على الناس، فإنّها بذلك تمهّد بنفسها مقدّمات زوالها.[4]

١- **أسئلة وأجوبة حول ولاية الفقيه**، م. س.، ص ٢٧.

٢- السيّد محمد الشيرازي، **الفقه: كتاب البيع**، ج٥، ص٨- ١٢.

٣- السيّد محمد الشيرازي، م. ن.، ص ٢٤.

٤- السيّد محمد الشيرازي، **الفقه: الدولة الإسلاميّة**، ج١٠١، ص ٢٢٣.

ولتبرير الالتزام برأي الشعب يستند إلى قاعدة ترجيح الأهمّ على المهمّ معتقداً أنّ ممارسة السلطة من الأمور المهمّة التي يُتنازَل عنها من أجل ما هو أهمّ.

وعلى الدولة، باعتقاده، أن لا تتصرّف على غير ما تريد الأمَّة؛ لأنَّ نفور الأمَّة من الحاكم حتّى لو كان محقّاً سوف يودي به وبسلطته إلى الهلاك، وبقاء الدولة والنظام أهمّ من القيام بعملٍ لا يرضاه الشعب[1].

ويقرّر الشيرازي في محل آخر أنّ الحريَّة هي جوهر دعوة المصلحين عبر التاريخ، ولا يليق بخليفة الله إلا الحريَّة، وما أقبح أن تفعل الدولة الإسلاميَّة فعل المستبد باسم الدين.[2]

وعلى أيّ حال، يظهر من هذا العرض أنّ للشيرازي موقفين، فتارة يرى أنّ المشروعيَّة إلهيَّة وعلى هذا الاحتمال لا تكون الدولة ولا الحاكم مسؤولة تجاه الشعب ولا يمكن للأخير استبدالها. والموقف الآخر هو ما يستفاد من كلمات أخر حول دخالة الشعب في إسباغ المشروعيَّة على النظام السياسيّ، فأيّ الموقفين هو موقفه الحقيقي؟ يظهر من اهتمام الشيرازي بتعدّد الأحزاب وعدم تأييده لدولة الحزب الواحد أنّه يتبنّى الموقف الثاني.

صالحي نجف آبادي

حاول صالحي نجف آبادي الجمع والتوفيق منطقيّاً بين الحقّ الطبيعيّ والحقّ الشرعيّ، ومن هنا يرى أنّ مصدر المشروعيَّة مشتركٌ؛ أي إنَّ المشروعيَّة، من وجهة نظره، هي إلهيَّة – شعبيَّة.

وأمّا في الجواب عن عدم اهتمام الفقهاء في أبحاثهم برأي الشعب وقيمته،

١- الفقه: الدولة الإسلامية، م. س.، ص ٢٢٤.

٢- محمد الشيرازي، اللمحة السياسيَّة، ص ٤٥٥- ٤٨٠.

فيعتقد بأنَّ الصورة المستقرّة في أذهان الفقهاء عن الولاية هي ولاية النبيّ والأئمّة المعصومين. ومن هذا الباب وبهذه الذهنيّة دخلوا أبحاث الفقه السياسيّ في عصر الغيبة. والأمر الآخر الذي يشير إليه هو طول المدّة الزمنيّة التي ابتعد فيها الفقهاء عن العمل السياسيّ، في زمنٍ ساد فيه الاستبداد. وفي مثل هذا الفضاء يصعب خطور أهميّة دور الشعب على بال الفقهاء.[1] ويجب أن ينعكس المشهد باعتقاده فتكون السلطة للشعب على الحكّام لا العكس.[2] ومن هنا تكون السلطة مدينة في مشروعيّتها لمصدرين هما: الشعب والشريعة. وعليه تكون السلطة مسؤولة أمام الشعب؛ لأنَّ الشعب هو الذي يختار الفقيه ويولّيه السلطة، وبالتالي له الحقّ في عزله. ويتّضح من ذلك كلّه أنّ سلطة الدولة الدينيَّة مقيّدة تخضع للضوابط والقوانين.

حسين علي منتظري

يعتقد منتظري أنّ مشروعيَّة النظام السياسيّ إلهيَّة – شعبيَّة؛ وذلك لأنَّ انتخاب الحاكم بيد الناس وأشبه ما تكون السلطة بالوكالة السياسيَّة؛ ولذلك يرى أنّ الأمَّة التي تختار حاكماً سوف تدافع عنه بشكل تلقائيّ، وتنفّذ أوامره ما يؤدّي إلى استقرار النظام السياسيّ وثباته.[3]

ويتّضح موقف منتظري من دور الشعب في مشروعيَّة النظام السياسيّ من خلال تأكيده أنَّ الولاية تستلزم التصرّف في أمور الشعب وأمواله وقد أقرّت الشريعة سلطة الناس على أموالهم وكلّ تصرّف في نفس آخر أو ماله من دون رضاه غصب وظلم.[4] وفي محلّ آخر ينكر فكرة التعيين الخاص لأحد الفقهاء، وكلّ ما ورد في النصوص الدينيَّة يدل على ثبوت الولاية لمن تتوفّر فيه شروطٌ

١- نعمة الله صالحي نجف آبادي، **ولاية الفقيه: دولة الصالحين**، ص ١٨١.

٢- م. ن.، ص ٢٠٠.

٣- حسين علي منتظري، **دراسات في ولاية الفقيه**، ج٢، ص ٢٨٧.

٤- م. ن.، ج١، ص ٣١.

محدّدةً، والشعب هو الذي يحدّد من تتوفّر فيه هذه الشروط ويولّيه على نفسه.[1]

والبيعة عند منتظري هي وسيلة لإنشاء التولِيَة بعد المقاولة والتراضي، والانتخاب، ولما كان الانتخاب عقداً بين طرفين أحدهما الشعب والطرف الآخر هو الحاكم، أمكن للطرف الأول أن يشترط بعض الشروط على الوليّ مثل الالتزام بالدستور، أو غير ذلك من الشروط التي تضْمَن حسن الممارسة للصلاحيَّات. ومن هنا، تكون الدولة مسؤولةً أمام الشعب الذي يمكنه استبدالها بغيرها عند الإخلال بشروط العقد، أو فقدان المسؤولين والقادة بعضَ شروط الأهليّة.

والملاحظ في كلمات منتظري أنَّ بعضها لا يتَّسق مع النمط الديمقراطيّ؛ وذلك لأنّه يبدو منه أنَّ الدولة بعد تأسيسها تتحوّل إلى دولةٍ فرديّةٍ يحكمها شخصٌ واحدٌ يمثّل رأس السلطة وقائدها، ولكنّه يشترط في الحاكم أن لا يستبد برأيه، وأن يجهد في اختيار الأصلح للمجتمع الديني.[2]

والسؤال الذي يحاول منتظري شرح موقفه منه، هو حالة الاختلاف بين الحاكم والأمّة، فكيف يمكن للأمّة أن تحصل على حقوقها في حالات الاختلاف؟ وفي هذا المجال يرى أنّه لا يجب على الحاكم أن يعمل برأي الأكثريَّة، ولكن لا يعني هذا أنّ المشورة غير ذات جدوى؛ وذلك لأنَّ للشورى فائدتان بحسب رأيه هما: إظهار الاحترام لمن يُعرَض عليهم الأمر ويُؤخَذ رأيُهم فيه. والفائدة الثانية للشورى، هي أنّها تفسح المجال للحاكم وتعطيه فرصة الاستماع إلى الآخرين والنظر في الأمور من وجوه عدّة والاطلاع على جميع الآراء؛ ليختار أصوَبَها وأحسنها أثراً ونتائج.[3]

١- دراسات في ولايات الفقيه، م. س.، ج١، ص ٤٠٥.

٢- م. ن.، ج١، ص ٣٦- ٣٧.

٣- م. ن.، ج١، ص ٣٦- ٣٧.

٣- الحقوق الاجتماعيّة للشعب في النظام الديمقراطي الديني (السؤال الأساسي الثالث)

مصباح اليزدي

يتبنّى الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي موقفاً مختلفاً عن موقف الليبراليّة في نظرتها إلى الشعب، وذلك أن اليزدي يهتم بالعدالة وليس بالمساواة، ولا يرى للشعب دوراً في إضفاء المشروعيَّة على النظام السياسي. والشعب باعتقاد اليزدي يختار الفقيه بواسطة الخبراء الذين يكشفون عن القائد ولا يعيِّنونه، وسلطة الفقيه مستمدة برأيه من التنصيب الإلهي ولو العام ومن خلال ذكر الشروط، وأخيراً يعتقد اليزدي أنَّ الإسلام لم يوص بالديمقراطيَّة ولم يدعُ إليها. ولا يخفى ما في هذه المواقف من بعدٍ عن الرؤية الليبراليّة إلى السلطة والنظام السياسي، وعليه من السهل بعد ذلك توقّع موقف الشيخ اليزدي من السؤال الثالث؛ حيث يرى أنّ دور الشعب في السلطة هو التحقيق الخارجي في عالم الواقع وليس إضفاء المشروعيَّة، وذلك أنّ على الشعب، بحسب اليزدي، الرجوع إلى أهل الخبرة لمساعدته على اكتشاف القائد الجامع للشرائط.[١]

وأمّا حول الرقابة على السلطة، فإنّه وعلى الرغم من إشاراته المتكررة إلى هذا العنصر في التجربة الإسلاميَّة في صدر الإسلام، إلا أنّه يحصر حق الرقابة بأهل الخبرة في المجتمع الإسلامي، وأمّا عامّة الشعب فإنّهم يشاركون في الرقابة من خلال الخبراء. ويشير اليزدي إلى إمكان نقد الفقيه الوليّ شرط مراعاة ضوابط الأخلاق الإسلاميَّة.[٢]

السيد محمد الشيرازي

تقدّمت الإشارة إلى تبدّل مواقف الشيرازي من نظريَّة السلطة، فهو مرّة

١- محمد تقي مصباح اليزدي، أسئلة وأجوبة حول ولاية الفقيه، ج٢، ص ٢٥.

٢- محمد تقي مصباح اليزدي، القانون والسياسة في القرآن، ص ٢٨٥.

يتحدّث عن شورى القيادة أو ما يمكن اعتباره بالمجلس القياديّ التخصّصيّ المؤلَّف من عدد من المراجع يهتمُّ كلّ منهم بميدان من الميادين الاجتماعيَّة – السياسيَّة، مثل الشؤون العسكرية، أو الاقتصاد، وهكذا... ويبرِّر ذلك بعدم قدرة مرجع واحد على الإحاطة بهذه الأمور جميعاً وعدم قدرة عامة الشعب على تدبّر أمورهم لعدم توفّر الخبرة لديهم في هذه القضايا. هذا ومن جهة أخرى يتحدّث عن عدم صحّة تجاهل الفقيه لمطالب الأمَّة ورغباتها، وعن دور الأحزاب والتكتلات السياسيَّة في العمل الاجتماعيّ – السياسيّ، حتّى أنّه يصرّح بأنَّ دولة الحزب الواحد دولة استبداديّة؛ فضلاً عن الدولة التي لا تسمح بتشكيل الأحزاب. وسوف نحاول استخراج موقفه من السؤال الثالث من مجموع كلماته المتضاربة في دلالاتها، ولا يخفى على القارئ أنّ هذا الجواب مبنيٌّ على الاحتمال تبعاً للغموض في موقف الشيرازي نفسه.

يعتقد الشيرازي كما يظهر من كلامه بأنَّ للشعب دوراً في السلطة يتجلّى في ما يأتي:

أ- تقوم أسس الدولة الإسلاميَّة على آراء الشعب.

ب- الحريَّة جوهر الإنسان والإنسانيَّة.

ج- إن أبرز مهام الدولة الإسلاميَّة هي الاعتراف بحقوق الشعب.[1]

وبناء على ذلك يمكن عدّ الشيرازي من الفقهاء الذين يعترفون بالسلطة العامّة ودور الشعب في السلطة، على الأقل قبل انتخاب شورى القيادة؛ ولذلك كلّه يصعب إنكار ميله إلى فكرة المشاركة، أو النظام السياسيّ الديمقراطيّ المبنيّ على المشاركة.

وهذا ما يفسّر اهتمامه بالبحث عن العناصر الرقابيّة في النظام السياسيّ،

١- السيّد محمد الشيرازي، **الفقه السياسي**، ص ٣٥٧.

ويندرج في هذا الإطار موقفه من الأحزاب السياسيَّة والتكتّلات النقابيّة؛ حيث يرى أنّها تؤدّي مجموعةً من الأدوار منها: تنمية الاستعدادات السياسيَّة، ضبط السلطة ومنعها من الظلم وتجاوز الحدود المشروعة في ممارساتها وسلوكها.[1]

وكذلك يرى أنّ الشورى واحدة من الأساليب الناجعة للرقابة على أداء السلطة في المرحلة الأولى.[2] هذا ولكنّه يرى أنّ المرحلة الثانية من مراحل تكوين السلطة، وهي مرحلة تأسيس النظام وتشكيل مجلس شورى القيادة، تنتقل الرقابة من الأمَّة وعامّة الشعب إلى المراجع المنضوين الذين يجمعهم المجلس المذكور.[3]

الشيخ صالحي نجف آبادي

يمكن اكتشاف موقف صالحي نجف آبادي من السؤال الثالث من خلال ما تقدّم حول السؤالين الأول والثاني؛ وذلك لاعتقاده بثبوت حقّ طبيعيّ وشرعيّ للشعب ولاعتقاده بأنَّ السلطة السياسيَّة هي عقد بين الحاكم والمحكومين، وغير ذلك ممّا تقدّم ولا داعي لإعادته. ومن هنا، يبدو موقفه الإيجابي من الدور الذي يمكن أن يضطلع به الشعب في السلطة، أو فقل موقفه من الحقوق الاجتماعيَّة ومن ما سمَّيناه بالسلطة العامّة. ومن هنا فهو يصرّح بأنّ:

«الدولة الدينيَّة هي الدولة التي يعطي فيها الشعب حق ممارسة السلطة للحاكم، مع إعطاء الشرعيَّة لهذه السلطة وهذا الإعطاء».[4]

ويقول في مورد آخر:

«إن الشعب الذي بايع القائد يحقّ له إلزامه بالتشاور مع ممثلي الأمَّة، وإذا

١- السيّد محمد الشيرازي، الفقه (الدولة الإسلاميّة)، ج١٠١، ص ٢٢٤.

٢- الشيرازي، السبيل إلى إنهاض المسلمين، ص ٨٠- ٨٥.

٣- الشيرازي، الفقه: كتاب البيع، ج٥، ص ٢٦.

٤- نعمة الله صالحي نجف آبادي، ولاية الفقيه، دولة الصالحين، ص ٢٠٠.

امتنع الحاكم عن التشاور وأبى إلا الاستبداد بالرأي فللشعب الحقّ في فسخ البيعة».[1]

وتشير العبارة المذكورة أعلاه إلى أنّه يؤمن بالديمقراطيَّة النخبويّة، وذلك أنّ المشورة هي بين الحاكم وبين ممثّلي الأمَّة. وعلى أيّ حال، يستحضر صالحي نجف آبادي مجموعة من العناصر التي تؤدّي إلى ضبط السلطة وممارسة الرقابة عليها، مثل المشورة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونصيحة الأئمة والحكّام، وغير ذلك من المفاهيم المتداولة في الفكر السياسيّ الإسلامي، فيقول حول المشورة مثلاً:

«على الوليّ الفقيه الذي يرأس النظام الإسلاميّ أن يبني قراراته على المشورة مع أهل الخبرة والاختصاص، ويجب أن تُدار الأمور وتُتَّخذ القرارات وفق تشخيص الأكثريَّة للموضوعات والمواقف المناسبة».[2]

وفي السياق نفسه يندرج موقفه من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ حيث يرى أنّ الشريعة الإسلاميَّة أقرّت مبدأ الأمر بالمعروف لتَحُولَ الأمَّة دون وصول من ليس أهلاً إلى منصب القيادة، أو إلى طرده من هذا المنصب على فرض وصوله واستبداله بمن هو أهل للقيام بأعباء هذا الدور.[3] إذاً ممّا تقدّم كلّه يظهر موقف صالحي نجف آبادي من دور الشعب في ضبط السلطة وانتخابها، على الرغم من اعتقادنا بأنَّ ممارسة هذا الدور لا تتمّ في عصرنا هذا، إلا من خلال المؤسّسات الرقابيّة وفقاً للنظام المعرفيّ الجديد.

الشيـخ منتظـري

ربَّما تكون النقاط الآتية أبرزَ ما يكشف عن هويّة النظام الديمقراطيّ

١- ولاية الفقيه، دولة الصالحين، م. س.، ص ٢٧١.

٢- م. ن.، ص ٢٧٨.

٣- نعمة الله صالحي نجف آبادي، ولاية الفقيه، دولة الصالحين، ص ١٣٤.

الدينيّ من وجهة نظر منتظري: موقفه من دور الشعب في انتخاب الحاكم الديني والفقيه، اعتقاده بأنَّ العلاقة بين الحاكم والمحكوم علاقة تعاقديّة ومن باب الوكالة السياسيَّة، تأكيده مفهوم القانون وإلزام الفقيه باحترام الإطار القانونيّ، اعتقاده بحريَّة الإنسان في الانتخاب وسائر القرارات التي يمكنه أن يتّخذها في حياته؛ وقد تقدّم أكثر ذلك في الجواب عن السؤالين الأول والثاني.

وسوف نحاول استخراج موقفه من السؤال الثالث على ضوء النقاط المذكورة أعلاه. فإنّ منتظري يؤكّد في موارد عدَّة على دور الشعب بما هو مصدر للسلطة العامّة، وينفي وجود نصٍّ خاصّ على فقيه محدَّد في عصر الغيبة، وربَّما كان يعطي للشعب دوراً في السلطة أكبر من الدور المعطى له في نظريتي النائينيّ والصدر. وفي موقفه من سلطة الشعب مرونةٌ واضحةٌ تجعل القبول الشعبيّ للسلطة أساساً للنشاط والممارسة السياسيَّة. ومن ذلك تخريجه لسلطة الفقيه وتحديده لصلاحيَّاته بعدم تجاوز حدود القانون، بفكرة الشرط ضمن العقد، وهذا يدلّ على التفاته إلى ضرورة وجود عناصر رقابيّة في النظريَّة السياسيَّة.

ويعتقد منتظري بأنَّ الشورى من أهمّ الوسائل التي تؤدّي إلى ضبط السلطة والمنع من تحوُّلها إلى نظام استبدادي؛[1] حيث يرى أنّ الشورى من الفرائض التي اهتمّ بها الشارع، ولا تناقض بين موقفه من الشورى وبين إيمانه بمركزيّة السلطة السياسيَّة وانحصارها في مركز القرار الذي هو الفقيه؛ وذلك أنّه يعتقد بأنَّ هذه الطريقة في اتخاذ القرارات هي الطريقة العقلائيّة المتّبعة في أكثر الأنظمة السياسيَّة حتّى الوضعية منها؛ حيث يقدّم الخبراء آراءهم ويطرحونها وبعد ذلك لا بدّ من رأس للسلطة يتّخذ القرار بناءً على التوصيات التي قُدّمت إليه. ولكن يظهر من كلمات منتظري طابع التوصية الأخلاقية بالمشورة.[2] وهو يعطي لمفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دوراً أساسياً في

١- حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه، ج٢، ص ٧٧.

٢- م. ن.، ج٢، ص ٨٦.

النظريَّة السياسيَّة الإسلاميَّة، ويؤسّس وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على مجموعتين من الآيات والروايات.[1]

ويختار رواية من الروايات الواردة في هذا المجال ليُثبِت دور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في ضبط الممارسة السياسيَّة للحكام وضمان عدم خرقهم للحدود المرسومة لهم في الحكم:

«عن مسعدة بن صدقه عن جعفر بن محمد (عليهما السلام): قال أمير المؤمنين (عليه السلام): إنَّ الله لا يعذّب العامّة بذنب الخاصّة، إذا عملت الخاصّة بالمنكر سراً من غير أن تعلم العامّة، فإذا عملت الخاصّة بالمنكر جهاراً، فلم تغيّر ذلك العامّة استوجب الفريقان العقوبة من الله عزّ وجل».[2]

ويظهَر ممّا تقدّم موقف منتظري من الشعب ودوره في ضبط سلوك الحكام وموقفه من العناصر التي تؤدّي ذلك الدور، ونقطة الضعف في آراء منتظري في هذا المجال اقتصاره في حديثه عن عناصر ضبط سلوك الحكام على ما ورد في التراث الإسلامي من عموميّات، ولا يطرح هذه العناصر وفق رؤية مؤسّساتيّة تُبعِد دور الطبائع الشخصيّة عن ممارسة الدور الرقابيّ.

وبعد استعراضنا لهذه المجموعة من الآراء في نموذج الولاية العامّة للفقيه نرى من الضروري عرض رؤية الإمام الخمينيّ من الأسئلة الثلاثة بشكل

١- سورة التوبة: الآية ٩ و ٧١ و ١١٢؛ وسورة آل عمران: الآية ١١٠؛ الطبرسي، مجمع البيان، ج١ - ٢، ص٤٨٦؛ جلال الدين السيوطي، الدر المنثور، ج٢، ص ٦٤. والمجموعة الثانية هي: سورة آل عمران: الآية ١٠٤؛ وسورة الحج: الآية ٤١؛ وسورة الأعراف: الآية ١٥٧؛ ومحمد بن الحسن (الحر العاملي)، وسائل الشيعة، ج١١، ص ١٢٢ و ٣٩٤ (الأحاديث ١ و ٤ و ٥)، وص ٣٩٦، (الحديث ١٢)، وص ٤٠٠، (الحديث ١)؛ ومحمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج٥، ص ٥٩، باب الأمر بالمعروف، حديث ١٦؛ ونهج البلاغة، باب الحكم، الحكمة ٣٧٣ - ٣٧٤ و ٤٢٢؛ ومحمد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٨٠، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحديث ٢١.

٢- محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج١١، ص ٤٠٧، أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، باب ٤، حديث ١.

مستقلّ، لما لمواقفه النظريَّة والعمليّة من تأثير على فهمنا لنموذج الولاية العامّة في النظام الديمقراطيّ الدينيّ، وبخاصّة عندما نُدخل في الاعتبار أنّه صاحب التجربة الأهمّ في هذا المجال نظريّاً وعمليّاً.

الأسئلة الأساسية الثلاثة وفق نظريَّة الإمام الخمينيّ (ره):

(السـؤال الأول)

في مقام الجواب عن السؤال يعتقد الإمام الخمينيّ أنّ الدولة والحاكم كلاهما ملزمان بالعمل على تطبيق القانون والأحكام الإلهيَّة، والقانون الذي يدافع عنه الإمام الخمينيّ هو القانون الإلهيّ، ويَستخْدِم مصطلح الولاية للدلالة على السلطة وإدارة المجتمع والبلاد، ويستشهد في كثير من الموارد بمنهج النبي (ص) والإمام علي (ع) وطريقتهما في الحكم:

«الدولة والسلطة هي إدارة البلاد وتطبيق قوانين الشرع المقدّس... والولاية، بخلاف ما يتصوَّر بعض الناس، ليست منصباً للتشريف، بل هي واجب خطير. وولاية الفقيه من الأمور الاعتبارية العقلائية...»[1]

ويؤكّد الإمام الخمينيّ أنَّ الدولة التي يريدها في هذا العصر هي الجمهوريّة الإسلاميَّة وبها تتحقّق الديمقراطيَّة الدينيَّة؛ حيث إنّ في الاسم الذي تم اختياره شعاراً للتجربة، وصفين هما: الجمهوريّة، والإسلاميَّة. من هنا، فإنّ أساس الدولة وركنها الأهمّ هو الاعتماد على آراء الشعب الذي يستطيع اختيار شكل الدولة التي يريدها.[2] وأمّا المضمون والمحتوى لهذه الدولة فهو مضمون دولة النبي (ص) والإمام علي (ع) وواجب الدولة التي تُؤسَّس في هذا العصر أو في غيره هو تطبيق أحكام الإسلام.[3]

ويحاول الربط بين إرادة الشعب وبين إرادة الله تعالى، فيقول:

١- الإمام الخمينيّ، كشف الأسرار، ص ٦٤- ٦٥. (فارسي)

٢- أنظر: الإمام الخمينيّ، ولاية الفقيه، الحكومة الإسلاميَّة، ص ٢٧.

٣- الإمام الخمينيّ، صحيفة النور، ج٣، ص ١٠٥.

«ونحن عندما نقول: «دولة إسلاميّة» ونطالب بها، نكون ممّن يطالب بدولة تجمع بين رضا الشعب وتلبّي رغباته، وتكون في الوقت عينه مقبولة من الله تعالى ومصداقاً قريباً من دولة النبي (ص) التي وَصَفَ الله من يبايعه بأنّه كمن يبايع الله».[1]

إذاً، تمثّل تجربة الجمهوريّة الإسلاميّة في نظر الإمام الخمينيّ حقيقةً ذات وجهين: فهي من جهةٍ تحقيق لحاكميّة الله، ومن جهة ثانية هي تجلٍّ للإرادة الشعبيّة. وتتلخّص رؤية الإمام الخمينيّ إلى الدولة بقوله: «الدولة الدينيّة هي دولة القانون الإلهي».[2]

وكما يؤكّد الإمام على دور القانون ومحوريّته في إدارة السلطة يؤكّد أيضاً دور أهل القانون والخبراء المتخصّصين في مجالات عدة: «إنّ إدارة الأمور العامّة وتدبيرها يتمّ تحت إشراف الفقيه مع إشراك أكبر عدد ممكن من أهل الخبرة والاختصاص.»[3]

وتجدر الإشارة إلى أنّ التصوّر الأوّل للإمام الخمينيّ حول الدولة هو أن يكون الفقيه مشرفاً لا حاكماً. إلا أنّه بعد ذلك بدّل موقفه من هذه النقطة وتصدّى لتولّي الإدارة بشكل مباشر اعتقاداً منه بأنّ الظروف التي أحاطت بالتجربة الجديدة، سوف تؤدّي إلى انحرافها عن مسارها إذا اكتفى الفقهاء بالرقابة والإشراف دون ممارسة الحكم بشكل مباشر.[4] ويشير إلى نقطة في غاية الدقّة تكشف عن رؤيته إلى الدولة وتصوّره لها وذلك بعد بيانه أنّ الدولة

١- الإمام الخمينيّ، ولاية الفقيه، الحكومة الإسلاميّة، ص ٣٣- ٣٤.

٢- م. ن.، ص ٣٧.

٣- صحيفة النور، ج٣، ص ٥٠١.

٤- الإمام الخمينيّ، صحيفة النور، ج٤، ص ٢٠٤.

فرع من الولاية المطلقة لرسول الله (ص) ومقدّمة على غيرها من الأحكام الفرعية:

«إن الدولة الإسلاميَّة لا تندرج تحت أي نوع من أنواع الدولة المعروفة، ليست دولة استبداد تُحكم بإرادة الفرد، وليست سلطة الأفراد على الشعب، بل هي دولة القانون الذي يخضع له الجميع (الحاكم والمحكوم)».

بل يؤكّد أنَّ الفقيه الشخص ليس حاكماً وليس له حقّ السلطة، وإنّما الحاكم هو الفقيه نفسه، وما دور الفقيه، إلا الكشف عن الفقه والإشراف على حسن تطبيقه.[1]

وعليه يمكن القول: إنَّ النظام السياسيّ الإسلاميّ نظامٌ مقيَّدٌ ومشروطٌ، بمعنى أنّ ولاة الأمر والمدراء ليس لهم صلاحيَّات مطلقة، بل هم ملزمون بمراعاة القانون الدينيّ الذي يمكن تطبيقه في هذا العصر كما كان يطبّق في العصور السابقة. ويكشف ما تقدّم كلّه عن ماهيَّة الدولة والنظام السياسيّ في رؤية **الإمام الخمينيّ**، تلك الرؤية التي تتلخص في كلمة القانون الذي يعتبر الالتزام به حكماً يختبر بواسطته جميع الناس حكّاما كانوا أم محكومين. وإذا أردنا أن نحدّد موقفه من السؤال الأوّل وهو السؤال عن الطبيعة الغالبة على الاجتماع، وهل اجتماع سياسي أم اجتماع ملتزم؟ يبدو من الصعوبة بمكانٍ حسم الموقف لصالح أحد الخيارين وذلك أنّ **الإمام الخمينيّ** من جهة يشترط في الدولة أن تحوز على رضا الشعب وقبوله، ومن جهةٍ أخرى يرى أنّ الدولة والشعب كلاهما ملزمان بتطبيق القانون الإلهي والخضوع له. ومن هنا فكأنّنا بحاجة إلى ابتكار مفهوم جديد يجمع بين الخصوصيتين معاً.

وقد حاول **الإمام الخمينيّ** الجمع بين حقّ المواطنة وحقّ الفقيه بما هو

١- الإمام الخمينيّ، ولاية الفقيه، ص ٣٨.

شخصيّة معنويّة، وألزم كلا الطرفين بحفظ جانب القانون ومراعاة حدوده. ولا يتنافى إصرار الإمام على الشريعة والقانون مع حقّ المواطنة؛ لأنّه يرى: «أنّ الحقّ الطبيعيّ للمواطن محترم في الدولة الإسلاميَّة، بل هي من يكفل للمواطنين حقوقهم الأساسية ويرعاها لهم.»[1]

وبالتالي لا يفصل الإمام الخمينيّ في نظرته بين الحقّ الطبيعيّ والحقّ الإلهيّ، بل يرى: «أنّ الأنبياء هم يعملون في خدمة الشعب.»[2]

السؤال الأساسيّ الثاني:

يعتقد الإمام الخمينيّ بحقّ الإنسان في تقرير مصيره، ويرى أنَّ هذا الحقّ من الحقوق التي لا يمكن سلبها من الإنسان. بل إنَّ إصراره على حقّ الأمَّة وتأكيده إياه، نقطةٌ ملفتةٌ في النظام المعرفيّ الشيعيّ، بحيث يمكن القول: إنّه الأكثر إصراراً على هذا الأمر واهتماماً به. ويقول في الحقوق المتبادلة بين الشعب والدولة:

«لقد وضع الإسلام مجموعةَ من الضوابط والمقررات التي تحكم العلاقة بين الحاكم والدولة من جهة، والأمّة من جهة أخرى. وإذا تمّ الالتزام بهذه الضوابط والمقررات لا يمكن أن تكون جهة من الجهتين متسلّطة ومستبدّة على الجهة الأخرى... وإنّ لكلّ فرد من أفراد الأمّة الحقّ في مساءلة الحاكم وانتقاده، ويجب على الأخير أن يقدّم أجوبة مقنعة، وإذا لم يستطع الحاكم تبرير سلوكه وفق قواعد الشريعة فإنّه يعزل من مقامه.»[3]

وفي محل آخر يقول:

«إنّني أعتقد أنّ هذا الأمر (دور الشعب وممارسته للرقابة على السلطة)

١- الإمام الخمينيّ، صحيفة النور، ج٢، ص٤٨.

٢- م. ن.، ج٨، ص١٧٨.

٣- م. ن.، ج٤، ص١٨٩ - ١٩٠؛ وانظر: ج٧، ص٢٣ و ٣٤.

أكثر أهميّة من سائر الأمور، والمسؤوليّة عنه أدقّ وأخطر، كلّ واحد منّا مسؤولٌ عن ممارسة هذا الدور، فلا يتوهمنّ أحد أنّ دولة الإسلام تشبه سائر الدول والحكومات؛ حيث يُنتَقَد رجالها ودعاتها قبل الوصول إلى السلطة، وأمّا بعد أخذهم زمام الأمور يمارسون ما كان يمارسه من سبقهم من الحكّام... أيّها السادة كلّ منّا مسؤولٌ ومطالبٌ بأن لا يتحقّق أيّ انحراف عن الصراط المستقيم، على الأمّة أن تؤدّي دورها الحسّاس في هذا المجال فإذا انحرفت أو زلّت قدمي يجب على الأمّة أن تنبّهني إلى الخطأ وتعيدني إلى الصواب، وهذا الواجب خطير جداً في هذه المرحلة؛ لأنّ كلّ الأمور تتمّ باسم الإسلام.»[1]

وهكذا لا يبدو أنّ الإمام الخميني يفصل بين المشروعيَّة الدينيَّة والمشروعيَّة السياسيَّة، فإنّه في الوقت الذي يَرَى أنَّ ولاية الفقيه ثابتةٌ بالنصّ الشرعيّ، يرى أنَّ للأمّة دوراً فاعلاً ومكملاً للولاية المستمدّة من الشريعة والنصّ. ولا يرى أيّ تناقض بين المشروعيّتين؛ إلى حدّ اعتقاده بأنَّ الدولة التي لا يدبّر أمورها الفقيه هي دولةُ طاغوتٍ، ولا ترتفع صفة الطاغوتيَّة إلا بالتنصيب الإلهي للفقهاء وممارستهم دورَهم في الحكم والسلطة[2].

ولكي يدفعَ تهمةَ الاستبداد عن الفقيه يخضِعه لسلطةِ القانون ويربِط ولايتَه وصلاحيَّاته بالتزامه بالقانون[3]. ومن النقاط التي ترفع هذه التُّهمة، بحسب رؤية الإمام الخمينيّ، ما تقدَّم من إصراره على جمهوريَّة الدولة بنفس مستوى إصراره على إسلاميَّتها وقد أكّد في أكثر من موضع ومحلّ من كلامه أنَّ مصدر مشروعيَّة سلطة الفقيه مبنيَّة على النصّ الشرعي وعلى الشروط التي لا بدَّ من توفُّرها في الفقيه وعلى رضا الأمَّة وانتخابها له. ويبني نقده لسلطة الشاه

١-الإمام الخميني، صحيفة النور، ، ج٧، ص ٣٤.

٢- الإمام الخمينيّ، صحيفة النور، ج٩، ص ٢٣٥.

٣- م. ن.، ج ١٠، ص ١٧٤.

على عدم حيازتها للأركان الثلاثة المطلوب توفُّرها في أيّ سلطة وهي: العدالة، وحفظ حريَّة الشعب في اختيار الحاكم، والمحافظة على استقلال البلاد.[1] وقد أكّد هذا المعنى في رسائله التي وجَّهها إلى الحكومة المؤقَّتة التي استلمت السلطة بعد رحيل الشاه[2].

ويميِّز الإمام بين نوعين من الديمقراطيَّة: ديمقراطيَّة إسلاميَّة صحيحة، وأخرى غير صحيحة مُستورَدة من الغرب ويرى أنَّ الشعب الإيرانيّ في تجربته الثوريّة سوف يعلِّم الغرب والشرق أصول الديمقراطيَّة الصحيحة:

«علينا أن نسير في تصرفاتنا وفق معايير العدل لنُفهِمَهم ما معنى الديمقراطيَّة... إنَّ الديمقراطيَّة الصحيحة والواقعيَّة هي ديمقراطيَّة الإسلام، وإذا وُفِّقنا فإنَّنا سوف نثبِت للشرق والغرب، أنَّ الديمقراطيَّة هي هذه التي سوف نؤَسِّسها ونعمل على تحقيقها، وليست الديمقراطيَّة التي تمارس في الغرب أو الشرق؛ ليست تلك الديمقراطيَّة التي يتمتع بها الأغنياء وأصحاب الثروات الضخمة على حساب الفقراء الذين ينهكهم الاستبداد»[3].

ويرى أنَّه ما دام الشعب الإيراني مسلماً، فمن البديهي أن يكون المعيار الأساس للنظام الاجتماعي والنظام السياسيّ هو الإسلام[4]. وبالنظر إلى ما تقدّم كلِّه يظهر أنَّ الإمام الخمينيّ لا يرى أيَّ تعارض بين المشروعيَّة الدينيَّة والمشروعيَّة السياسيَّة، وبالتالي يمكن القول: إنَّ المشروعيَّة من وجهة نظره هي إلهيَّة – شعبيَّة، وأنَّ بين المشروعيَّتين تلازماً لا يسمح بفكِّ إحداهما عن الأخرى

١- صحيفة النور، م. س.، ج٢، ص ٢٥٧.

٢- م. ن.، ج٣، ص ٢٥١.

٣- م. ن.، ج٥، ص ٢٣٨.

٤- الإمام الخمينيّ، صحيفة النور، ج٣، ص ٤٧.

وتتوقّف المشروعيَّة الكاملة لسلطة الفقيه على العنصرين معاً. وظهر أيضاً أنَّ ميدان ممارسة السلطة وحدودها ينحصر بحدود القانون، وأنَّ الفقيه مسؤول تجاه الشعب، الذي يستطيع مساءلته واستجواب الهيئة الحاكمة المحيطة به. وبالتالي يفسّر ذلك كلُّه وجوبَ طاعة الشعب وخضوعهم للسلطة؛ لأنَّها نابعةٌ من رضاهم التابع بدوره، لإيمانهم واعتقادهم بالتوحيد وما يتفرّع منه.

السؤال الأساسي الثالث

يظهر ممَّا تقدّم في شرح النظريَّة السياسيَّة عند الإمام الخمينيّ إيمانه بمجموعة من الحقوق الأساسية للشعب وإيمانه بأثر هذه الحقوق على مسيرة العمل السياسي للسلطة. وسوف نحاول معالجة هذه الفكرة بالتفصيل من وجهة نظره في ما يأتي:

يعتقد الإمام الخمينيّ أنَّ سلطة الشعب هي سلطة عامّة لها دورٌ فاعلٌ ومؤثّر في الخيارات التي يجب على الدولة اتّباعها، وهذا الحق من الأمور التي يدركها العقل؛ حيث يقول: «يجب أن يكون للشعب صلاحيَّاته وهذا أمرٌ يدركه العقل؛ حيث يؤمن كلّ عاقل بأنَّ شؤونه ومصيره يجب أن يكون بيده»[1].

وفي هذا الإطار يفسّر موقفه من تشكيل المجالس البلديَّة وإيمانه بأهميَّتها لما لها من دور في إدارة الشعب لأموره المحليَّة وصولاً إلى العام والوطني منها:

«من المسائل الحيويَّة لاستقرار السلطة الشعبيَّة (النظام الجديد) ولتمكين الناس من تقرير مصائرهم، أن يجري إقرار قوانين العمل البلديّ ليُسمحَ للشَّعب في المدن والقرى بإدارة شؤونِه المحليَّة، على أن يتمَّ إبلاغ الدَّولة بهذه القوانين بعد إقرارها للعمل بها دون تردّد»[2].

١- صحيفة جمهوري إسلامي (الجمهوريّة الإسلاميّة)، العدد ٥٤٩٦، سنة ١٣٧٧، ص ١٥.

٢- الإمام الخمينيّ، صحيفة النور، ج٦، ص ١٠٧.

ولذلك لم يحاول وعلى الرغم من القبول الشعبي له ولأفكاره فرضَ شكل النظام السياسيّ بعد الثورة على الشعب دون الرجوع إليه، بل عرَضَ نظام الجمهوريّة على الشعب للتصويت عليه وتأييده في استفتاء عام[1].

وفي السياق نفسه تُصَنّف دعواتُه إلى الأمَّة للتدّخل في الشأن العامّ وعدم الوقوف على الحياد لأنَّ صاحب المؤسّسات والهيئات الحكوميّة هم الناس، ولا يجوز لأحد من المسؤولين الخروج عن إرادة الشعب ورغباته[2].

وأمام هذه الشواهد الغنيّة بدلالاتها، لا يمكن إلا التسليم بأنَّ هذا هو موقفه من الشعب الإيرانيّ، وأنَّ هذه المواقف لم تصدر للمجاملة وكسب الودّ، بل إنَّ هذه المواقف لها دافع أساس هو دعوة الشعب الإيرانيّ إلى ممارسة دوره في الرقابة على السلطة. ويستحضر الإمام في مجال الرقابة مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويخرجه من الدائرة الشخصيّة إلى الدائرة العامّة ليكون من وسائل مواجهة الانحراف في مؤسّسات الدولة كائناً ما كان موقع هذا المنحرف، فلا يحقّ للأمّة الانسحاب من ميدان العمل السياسيّ وترك الأمر بالمعروف الذي هو واجب على الأمَّة بجميع أفرادها وطبقاتها[3].

ويحدّد الإمام الخمينيّ موقفه من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ودورهما في الإصلاح الاجتماعيّ بقوله:

«إنَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلان وركنان من أهمّ أركان الإسلام، يُصلَح بهما كلّ ما يراد إصلاحه؛ أي أنَّ الإسلام من خلال هذين الركنين الأصيلين فيه، يريد أنْ يحوّل المجتمعَ إلى مجتمع صالحٍ، فطالب الجميعَ بهما دون استثناء»[4].

١- م. ن.، ج٢، ص ٢٥٥.

٢- الإمام الخمينيّ، صحيفة النور، ج١٤، ص١٠٩.

٣- أنظر: م. ن.، ج١٣، ص ٢٤٤.

٤- م. ن.، ج٩، ص ١٩٥.

ثم إنَّه يستحضر في خطابه السياسيّ كلّ المفاهيم التراثيَّة التي تندرج تحت مفهوم الرّقابة العامّة مثل: «نصيحة الأئمة» ، «التواصي بالحق»، «وكلّكم راعٍ وكلّكم مسؤول»، وما شابه من المفاهيم التي تعدّ من العناصر الرقابيّة العامّة.

الاستنتاج

تبيّن من العرض لمواقف المفكّرين والعلماء الذين صنّفناهم في «نموذج الولاية العامة» أنَّ الأجوبة عن السؤال الأوّل حول دور الشعب تختلف من مفكّر وفقيه لآخر، وكذلك تختلف مواقفهم من المجتمع وهل هو مجتمع ملتزم أم سياسي. فعند **محمد تقي مصباح ومحمد الشيرازي** ليس للشعب دورٌ أساسٌ، بل يلعب الشعب دورَه في مقام فاعليّة السلطة. وأمّا في رؤية **صالحي نجف آبادي وحسين علي منتظري** فإنَّ الشعب يلعب دوراً ابتدائيّاً في مقام تأسيس السلطة.

والاختلاف في السؤال الأوّل موجود، ولو بشكل آخر في الجواب عن السؤال الثاني حول مصدر المشروعيَّة، فذهب بعضهم إلى أنَّ المشروعيَّة إلهيَّة (**اليزدي والشيرازي**) ومال آخرون إلى الدمج بين المشروعيَّة الإلهيَّة والشعبيَّة (**صالحي نجف آبادي ومنتظري**).

وفي الجواب عن السؤال الثالث يرى **مصباح اليزدي** أنّ دور الشعب محدودٌ إلى جانب الحاكم الديني. وتردّد **الشيرازي** في تحديد موقفه واختلفت عباراته من محل لآخر. وأمّا **صالحي نجف آبادي ومنتظري**، فقد أعطيا الشعب دوراً مهمّاً بوصفه سلطة عامّة على أن تكون تصرّفاته محكومةً لقوانين الفضيلة ومقتضياتها. ويتّفق مفكرو نموذج الولاية العامّة على موقفٍ واحدٍ من الديمقراطيَّة النخبويّة والاعتقاد بحقّ الرقابة للأمّة على الحاكم مع اختلافهم في درجات الضبط والقدرة على التحكّم بأداء السلطة.

وأمّا **الإمام الخمينيّ** فإنَّ مواقفه المختلفة تدلّ على محوريّة القانون في رؤيته السياسيَّة. والقانون المقصود هو القانون الإلهي؛ أي الشريعة. وتنسجم مواقفه

السياسيّة من دور الشعب في المجتمع مع تنظيره، ويتوقّف حسم موقف الإمام الخمينيّ من المجتمع السياسيّ والملتزم على القدرة على التوفيق بين المفهومين والعثور على نقاط اشتراكٍ تجمع بينهما، ويبدو أنَّ القانون هو الجهة المشتركة بين المفهومين.

ويجيب عن السؤال الثاني بالجمع بين المشروعيَّة السياسيَّة والدينيَّة، ويؤمن بأنَّ المشروعيَّة هي إلهيَّة - شعبيَّة ويكمّل أحد المصدرين الآخر في إضفاء المشروعيَّة على العمل الاجتماعي - السياسيّ للفقيه، وبالتالي إنَّ السلطة في نظريّته محدودة ومقيدة، وعليها أن تخضع لمساءلة الشعب ورغباته المشروعة التي تقع ضمن إطار القانون. وفي الخطّ نفسه يأتي جوابه عن السؤال الثالث واعترافه بحقّ الشعب بالمساءلة وممارسة الرقابة الدائمة على السلطة كي تخرج عن الإطار الذي رسمه لها القانون.

الديمقراطيَّة الدينيَّة
وأسس نموذج «جواز التصرّف»

نمـوذج جـواز التصـدّي للسلطة

نقصد من هذا العنوان الإشارة إلى موقفٍ بعض الفقهاء، من تصدّي الفقيه لإدارة بعض الأمور الاجتماعيَّة التي لا يرضى الشارع بتركها وعدم الاهتمام بها. وعندما نفترض أنّ بين الشؤون العامّة ما لا يرضى الله بتركه ينفتح باب السؤال حول الشخص أو الأشخاص الذين يقع على عاتقهم الاهتمام بهذه الأمور. وفي الجواب عن هذا السؤال يرى بعض الفقهاء أنَّ الشريعة لم تولّ شخصاً بعينه أو صنفاً محدَّداً من أفراد الأمَّة ولم تعهد إليه دون غيره مهمَّة القيام برعاية هذه الشؤون والاهتمام بها. بل تُركت لتقوم بها الأمَّة على نحو قيامها بالواجبات الكفائيّة، ولكن لما كانت هذه الأمور ذات طابع عامّ ومتوقّفة على المعرفة، فإنَّ القدر المتيقّن ممّن يجوز له التصدّي هو الفقيه أو الفقهاء. وبناءً على هذا التصوّر وهذه الرؤية يجب أن تُحدّد صلاحيَّات الفقيه في تصدّيه بحدود الضرورة، وما يتوقّف عليه ممارسة دوره ولا يجوز له تجاوز حدود الضرورة حتّى لو رأى مصلحة في مثل هذه التصرّفات. ويعدّ هذا النموذج بديلاً لنموذج الولاية العامة في إثبات الولاية للفقهاء. ومن الفقهاء الذين يتبنّون هذا النموذج

يمكن أن يشار إلى السيِّد الخوئي والشيخ جواد التبريزي.

خصائص الديمقراطيَّة الدينيَّة في نموذج جواز التصدّي

السيّد الخوئيّ

السؤال الأساسي الأول

يعتقد السيِّد الخوئيّ بعدم وجود نصّ شرعيّ يدلُّ على وجوب الالتزام بشكل محدّد للدولة في عصر الغيبة. ومن هنا، لا يؤمن بأنَّ الشريعة نصّت على تعيين شخص أو أشخاص للقيام بأعباء إدارة المجتمع الإسلامي، ولكن في الوقت عينه يعترف بأنَّ الدولة تمثّل ضرورة من ضرورات المجتمع الإسلاميّ تهدف إلى تنظيم المجتمع وضبط شؤونه وأوضاعه، فلولا الدولة لساد الهرج والمرج وعمّت الفوضى، والمدخل الذي يلج منه السيِّد الخوئي إلى شرْعَنَة الدولة هي عنوان الحِسْبَة الذي يشمل:

«الأمور القُربيَّة (التي يؤتى بها قُربَةً إلى الله) التي لا مناص من تحقّقها خارجاً (والفقيه) هو القدر المتيقّن... إلا أنّه يستكشف بذلك أنَّ الفقيه له الولاية المطلقة في عصر الغيبة...»[1].

وهو بالتالي يعتقد بضرورة تصدّي الفقيه للقضايا التي يتوقّف عليها انتظام حياة المسلمين كإجراء الحدود وما شابه؛ وذلك لأنَّ هذه الأحكام شُرِّعت من أجل رفع الفساد من المجتمع الإسلاميّ ولا ترتبط المصلحة المترتّبة على هذه الأحكام بحضور المعصوم. ومن هنا، لا بدّ من إجرائها في غيابه حرصاً على مصلحة المجتمع الإسلاميّ ورفع الفساد منه[2].

ومن هنا يظهر اعتقاد السيِّد الخوئي بكون الدولة ظاهرةً لا بدّ منها في

١- السيِّد أبو القاسم الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص ٤٢٣.

٢- محمد هادي معرفت، ولاية الفقيه، ص ٥١.

المجتمع الإسلاميّ حتّى في عصر الغيبة وهو يعتقد بانقسام الدولة إلى عادلة وجائرة، فالدولة العادلة التي تسهر على مصالح الناس وتحفظ لهم حقوقهم هي دولةٌ تنظر إليها الشريعة بعين الرضا والتأييد، حتّى لو لم يكن الفقيه على رأسها[1].

وعليه يبدو أنّه لا ينظر إلى المجتمع بوصفه مجتمعاً ملتزماً، بل المجتمع عنده مجتمع سياسي في عصر الغيبة مشروط بتأمين الدولة لمصالح الشعب وحفظها لرفاه حياته؛ وذلك لأنّه لا يرى أنَّ المجتمع ملزم بالسعي نحو أهداف محدّدة تقرُّها السلطة، وبخاصّة عندما نلاحظ أنّه لا يعطي الفقيه ولايةً، بل يسمح له بممارسة السلطة من باب الضرورة ولا يعطيه الحقّ في إعمال رأيه وِفْقَ المصالح التي يراها بشكل مطلق. وعلى أيّ حال إنَّ المشكلة التي تواجهها نظريَّة السيِّد الخوئي في هذا المجال صعوبةُ الجمع بين الحياد وبين مفهوم الديمقراطيَّة الدينيَّة الذي أكّدنا مراراً أنّه يتضمّن تبنّي الدولة لمجموعةٍ من الأهداف والقيم لا يمكن التنازل عنها، حتّى لو أجمع الشعب على عدم القبول بها.

السؤال الأساسي الثاني

بالنظر إلى موقف السيِّد الخوئي من اعتماد الفقيه في ممارسة صلاحيَّاته على كونه القدر المتيَقَّن ممّن يثبت لهم حقّ التصدّي لإدارة الشأن، يظهر أنَّ مصدر المشروعيَّة عنده هو الشعب أكثر ممّا هو النصّ الشرعي؛ وذلك لأنّه لا يؤمن بوجود دليل يدلّ على ثبوت الولاية للفقيه في عصر الغيبة، وبالتالي تدخل إدارة الشأن العامّ في صلاحيَّات الناس الذين تُرِك لهم تنظيم شأنهم بالطريقة التي يرونها مناسبةً، دون أن تُحَدَّد آليّاتُها وأشكالها.

ويتأكّد تبنّيه لهذه الرؤية من مواقفه السياسيَّة والفقهيَّة من الأحداث التي عاصرها، ومن ذلك موقفه المعارض لنتائج انتخابات الدورة الواحدة والعشرين

١- غلام رضا إسلامي، غروب خورشيد (غروب الشمس)، ص ٨٦.

في المجلس النيابيّ في عصر الشاه لانعدام المشاركة الشعبيَّة فيها، وتأييده لهذه المشاركة في الاستفتاء على نظام الجمهوريّة الإسلاميَّة بعد الثورة كما موقفه من «الانتفاضة الشعبانيّة» ضد نظام صدَّام[1].

وحول سَعَة صلاحيَّات الهيئات الحاكمة يمكن القول: إنّ السيد الخوئي يعتقد بقدرة الشعب على توسعة هذه الصلاحيَّات أو تضييقها تبعاً لثقته بالحاكم وظروفه وأوضاعه.

السؤال الأساسي الثالث

يتّضح موقف السيد الخوئي من سلطة الشعب من خلال مواقفه المتقدّمة، وذلك أنّه يعتقد بكون الشعب ممثّلاً للسلطة العامّة، على الرغم من أنّ بعض عباراته قد توحي بعدم سعة صلاحيَّات الشعب وإيكال القسم الأكبر من هذه الصلاحيَّات إلى النواب، والإنصاف أنّ في موقفه من هذا الأمر شيءٌ من الغموض؛ وذلك لأنّه عندما يكون الفقيه هو القدر المتيقّن ممّن له الحق في ممارسة السلطة، ولا يجوز له القيام إلا بما هو ضروريّ لا يمكن التخلّي عنه وتركه، فكيف بحال الشعب. ثم إنّ المواقف العمليّة التي اتّخذها لا يبدو موقفه فيها واضحاً تمام الوضوح. فهل يستطيع الشعب ممارسة صلاحيَّاته، أم أنّ عليه أن يختار وكلاء للقيام بهذه الأعباء؟

١- مجلة نور العلم، العدد ٤٧، الدورة الرابعة، ص ٨٦- ٨٧. (فارسي).

الديمقراطيَّة الدينيَّة
ونموذج فصل الدين عن الدولة

وفق نموذج فصل الدين عن الدولة لا بدّ من أن تخرج سياسة المدن عن مدار التكاليف والأحكام الإلهيَّة، ويعتقد أنصار هذا النموذج بأنَّ إدارة البلاد وشؤون العباد هي فن وعلم وخبرة ولا علاقة لها بمفهوم الولاية والقيمومة بل:

«إنّ الولاية مفهومٌ أجنبيّ عن مفهوم السلطة والدولة، ولا يدلّ لفظ الدولة على الولاية لا بالدلالة المطابقيّة ولا الالتزاميّة ولا التضمنيّة»[1].

والدولة أمرٌ يعتمد بشكلٍ كاملٍ أو شبه كامل على التجربة واجتماعِ النَّاسِ ومجاورةِ أحدِهم للآخر واشتراكِهم في المصالح. ووظيفةُ الحاكم ليست سوى تشخيص الموضوعات والمعرفة بالظروف والأوضاع الداخليّة والخارجيّة، وهذه الأمور كلُّها تُدرَك بالعقل العمليّ وبالتشاور بين الحاكم والمحكومين، ولا تُدرَك بالرجوع إلى الوحي والرسالات السماوية الإلهيَّة[2].

١- مهدي حائري، حكمت وحكومت (الحكمة والدولة)، ص ٦٤.

٢- م. ن.، ص ٨٢.

خصائص الديمقراطيَّة الدينيَّة في نموذج فصل الدين عن الدولة

نظريَّة مهدي حائري

السؤال الأساسي الأوّل

يمكن توقُّع موقف مهدي حائري من الجواب عن السؤال الأوّل ممّا تقدّم نقلُه؛ حيث إنّه يرى أنّ المشروعيَّة السياسيَّة تُبْنَى على قاعدة المالكيّة والوكالة، ويعطي في نظريّته حيّزاً واسعاً للعقل العمليّ، بل يعتقد بأنَّ الدولة هي مسرح العقل العمليّ وميدانه؛ وذلك بالنظر إلى أنّ مفهوم الحكومة مشتقٌّ من الحكمة العمليَّة باعتقاده، ويقول في هذا المجال:

«الحكومة ليست مشتقّة من الحاكميّة، بل هي مشتقّة من الحكمة، وهي من أقسام العقل العمليّ، والحكومة وكيلة عن الشعب في تدبير أموره وإدارة شؤونه، والوكالة كما هو معروف عقد غير ملزم للطرفين، بل هي من العقود الجائزة التي يجوز لكلّ من الطرفين فسخها حين يشاء»[1].

وفي محلّ آخر يقول:

«الحكومة والدولة من المتغيّرات، ومن متعلّقات العقل العمليّ المتخصّص بإدراك الموضوعات المتغيّرة. ومن هنا لا ينبغي توقّع دخول هذه الظاهرة في الأحكام الإلهيَّة الثابتة»[2].

ومن هنا لا وجود لغير الاجتماع السياسيّ في نظريَّة مهدي حائري، حيث إنّ للشعب الحقّ في عزل الدولة وأركانها عندما يرى هذا الشعب أنّها لا تقوم بخدمته بالشكل الذي يريد[3]. تبعاً لإدراجه العمل السياسيّ والسلطة تحت

١- مهدي حائري اليزدي، آفاق الفلسفة، ص ١٠٩. (فارسي)

٢- م. ن.، ص ٦١.

٣- م. ن.، ص ١١٠.

مفهوم الوكالة، وهو بهذا يختلف مع نظرية العقد الاجتماعيّ لروسو كما يصرّح في بعض المواضع من كتابه[1]. إذاً السلطة والاجتماع السياسيّ في رؤية الحائري محايدان، تدار الأمور وتنظم الأوضاع الاجتماعية فيهما وفق القوانين المحايدة تجاه الأيديولوجيا والقيم، والهدف الوحيد الذي ينبغي بالدولة أن تسعى في سبيله هو البحث عن الثبات والاستقرار الاجتماعي. وعليه يصرّح مهدي الحائري بأنّه لا يحقّ للدولة ممارسة العنف والإكراه على الذين لا يرغبون في الانضواء تحت لوائها. ويواجه مفهومُ الديمقراطية الدينيّة عند الحائري الإشكاليّاتِ عينها التي تواجِه نموذج الحسبة. فكيف يمكن أن يُلحَق النظام الديمقراطيّ بلاحقة الدينيّة، مع أنّه يدّعي الحياد تجاه القيم الدينيّة؟!

السؤال الأساسيّ الثاني

مصدر المشروعيَّة في نظريَّة **مهدي الحائري** هو الشعب ويعتقد بأنَّ الدولة والنظام السياسيّ يكون مشروعاً حتّى لو لم يكن الفقيه على رأسه؛ وذلك لأنّه لا يرى أنّ وظيفة الفقيه بما هو فقيه التدخّل في الشأن العامّ والتصدّي لتشخيص الموضوعات[2].

ومن هنا يمكن القول إنَّ المشروعيَّة من وجهة نظر **الحائري** هي مشروعيَّة شعبيَّة صِرف. وممّا تقدّم يظهر موقفه من الجواب عن السؤال الثالث فلا داعي للإعادة والتفصيل.

١- أنظر: مهدي حائري، **حكمت وحكومت**، ص ١٠٧.

٢- مهدي حائري، **حكمت وحكومت**، ص ٨٠-٨١.

الباب الثالث

تصنيف نظريّات الديمقراطيَّة الدينيَّة[1]

١- الفصل الأول من هذا الباب من تعريب: الشيخ جهاد فرحات.

مقدمة

خصصنا هذا الباب من دراستنا، لتصنيف آراء علماء الدين حول الديمقراطيَّة الدينيَّة ومقارنة نظرياتهم، وحاولنا تبيين العناصر الذهنيّة والخارجيّة للديمقراطيَّة الدينيَّة في رأي هؤلاء المفكّرين.

وبما أنّ الديمقراطيَّة قد وردت إلى ميدان نظامنا المعرفيّ الإسلامي، من نظام معرفيّ آخر؛ كان من المهمّ بنظرنا معرفة العلاقة التي أقامها هذا المفهوم مع ثقافتنا الدينيَّة. ومن هذه الزاوية حاولنا تصنيف النظريات الإسلامية حول هذا المفهوم وفق نسق منطقي اعتمدناه؛ لاكتشاف آراء هؤلاء العلماء حول العناصر التي حددناها للديمقراطيّة. وقد صنفنا النظريات الإسلامية في هذا المجال إلى أربعة نماذج غالبة، هي: ولاية الفقيه من باب الحسبة، الولاية العامة للفقهاء، جواز تصدّي الفقهاء، وأخيرا نموذج فصل الدين عن الدولة.

ونبحث في الصنف الأوَّل نظريَّات مجموعة من العلماء، هم: **الشيخ محمد حسين النائينيّ، السيِّد محمد باقر الصدر، الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الشيخ محمد جواد مغنية، السيِّد محمد حسين فضل الله.**

وفي الصنف الثاني نعالج نظريّات: **الشيخ محمد تقي اليزدي، والسيد محمد الشيرازي، والشيخ نعمة الله صالحي نجف آبادي، والشيخ حسين علي منتظري**، أمّا نظريَّة الإمام الخمينيّ فسوف نحلّلها بشكل مستقل، بلحاظ التفاسير المختلفة لها.

ونكتفي في الصنف الثالث ببحث نظريَّة **السيّد أبو القاسم الخوئي**، وفي الصنف الرابع نشير إلى نظريَّة **مهدي الحائري اليزدي**.

ومن الضروري قبل الشروع في تصنيف نظريَّات الديمقراطيَّة الدينيَّة، أن نشير إلى نقطة مهمّة، وهي أنّنا نفترض حضور الله والبعد الديني في هذه النظريات؛ ولذلك لم نتعرض له أثناء معالجتنا. واكتفينا بعرض غيره من العناصر الفكريّة والخارجيّة للديمقراطيَّة في رأي هؤلاء العلماء.

نموذج الولاية من باب الحسبة

نظريَـة الشيخ محمد حسيـن النـائينيّ

العنـاصـر الذهنيـة لنظريـة النـــائينيّ

محورية العدالـة: العدالة مفهوم واسع؛ وقد سعى الشيخ النائينيّ في سبيل تعريفه بشكل عملانيّ يحكي الحالة السائدة في عصر المشروطة (الحركة الدستورية في إيران)، فيوضح العدالة الفقهيَّة بالنظر إلى تقابلها مع الظلم والجور ويرى أنّها صفة نفسيّة كالتقوى. ويدخل إلى البحث عن العدالة الاجتماعيَّة عند البحث عن السلطان الجائر، ويرى العدالة في المجتمع متحدة مع المساواة، ويعدّها من مبادئ الحكومة المشروطة:

«إن مبدئي الحريَّة والمساواة هما من مبادئ السلطة المقيدة (المشروطة)»[1].

و«إنّ مبدأ المساواة هو من أشرف المبادئ والقوانين التي تنادي بها السياسة الإسلاميَّة، وهو أسّ العدالة وروح القانون، وقد بينّا إجمالاً مدى الاهتمام البالغ الذي يوليه الشارع المقدّس لمسألة تحكيم الأصل الثاني – المساواة

١- تنبيه الأمة، ص ٦٤.

– الذي يؤدّي دوراً أساساً في سعادة الأمّة؛ فالشريعة المطهّرة تقضي بأنّ كلّ حكم، مهما كان موضوعه، إذا ما اتخذ صيغة قانونيّة، يلزم عنه في مرحلة التنفيذ أن يُنَفَذ على جميع مصاديقه بشكل واحد وبالسوية، ولا يُلحظ في أمر التنفيذ أية محسوبيّة أو مؤثرات شخصية، ولا يجوز لأحد أن يلغي حكماً أو يغض الطرف في إجراء حكم من الأحكام».

إذاً، معنى استدلال الميرزا على مبدأ المساواة هو أنّ تمام أفراد الأمّة متساوون مع شخص الحاكم في جميع الحقوق والأحكام، ويقسّم النائينيّ المساواة إلى ثلاثة أقسام: المساواة في الحقوق، والمساواة في الأحكام، والمساواة في القصاص والعقوبات[1]. وهو أكثر ما يلاحظ في تعريف العدالة مقابلتها لاستبداد النظام السياسيّ، وقلّ ما يتعرّض لماهيّة المساواة وطرق نيلها.

سيادة القانون:

إنّ إحدى النقاط المهمّة التي شغلت فكر النائينيّ هي موقع القانون ومنزلته في المجتمع، وقد قسّم القوانين إلى قسمين: شرعيَّة وعرفيّة، وشرح كلاً منهما وفسّره بشكل خاص، يقول النائينيّ في مجال توضيح وبيان القانون:

«إن تدوين القانون الأساسيّ الوافي بكلّ حقوق الأمّة، هو الذي يضمن حريّتها ويحدد واجباتها وحدود صلاحيّات المسؤولين، وشرائط عزلهم وتنحيتهم عن مقاماتهم المفوّضة إليهم، بما يوافق مقتضيات المذهب، وإنّ القانون الأساسيّ في سياسة النوع الإنساني هو بمنزلة الرسالة العمليّة في أبواب العبادات والمعاملات»[2].

ويعتقد النائيني بأنَّ وجود الأحكام الشرعيَّة لا يغنينا عن تدوين قانون أساسي والنسبة بين هذين هي عدم المخالفة لا المطابقة:

١- تنبيه الأمّة، ص ٢٨ – ٣٢.

٢- م. ن.، ص ١٤.

«مع الالتفات إلى توقّف حفظ النظام على القانون الأساسي، فإنّ تدوينه أمر لازم، ووجود الأحكام الشرعيَّة لا يغنينا عن تدوين قانون أساسيّ؛ لأنَّ الهدف من القانون الأساسيّ هو ضبط أعمال المتصدّين، والحدّ من سلطتهم وصلاحيَّاتهم وتحديد مهامّهم وواجباتهم، وأمّا القوانين التفصيليّة، فهي إمّا من قبيل السياسات التي تؤدّي إلى حفظ النظام، وإمّا من قبيل الأحكام الشرعيَّة العامّة المشتركة بين الجميع، والتي يُرجع فيها إلى الرسائل العملية وفتاوى المجتهدين»[1].

ولقد قدَّم النائينيّ شرحا مفصلا عن الموضوع عند بحثه حول القوانين المجعولة لتنظيم العلاقات الاجتماعيَّة، والسلطة، ولكنّه لم يتطرّق إلى إمكانيّة تجديد النظر المستمر في القوانين والمقرّرات من قبل الناس أو ممثّليهم، كما أنّه في مسألة عدم مخالفة القانون للشرع لم يؤكّد لزوم التطابق الخالص، وكذلك لم يوضّح المسألة كما ينبغي في صورة إحراز مخالفة القانون للأحكام الأوّليّة.

ومن جهة أخرى، فإنّ عمل القانون الخاص في النظام الديمقراطي الديني الذي بينّاه ليس هو المنع في الاستبداد فقط – كما يعتقد النائينيّ –، بل هو مساعدٌ أيضاً للنظام الديمقراطي؛ يعني له جهتان سلبية وإيجابية.

التعدديَّة السياسيَّة:

إنَّ أساس الحكومة الدينيَّة، من وجهة نظر النائينيّ، يبتني بحسب طبيعته على حريَّة أفراد الأمَّة من العبوديّة ومشاركتهم وتساويهم في جميع أمور البلاد. وهكذا فإن الحكومة الدينيَّة تقام على أساس المشاركة في الأمور العامّة ومشاورة عقلاء الأمَّة[2]. وأحد أدلّة النائينيّ على جواز مشاركة المؤمنين السياسيَّة هي أنّ، وبالنظر إلى الحالة الواقعيّة في عصره (أي في عصر غيبة المعصوم)،

١- تنبيه الأمّة، ص ٧٠.

٢- تنبيه الأمّة، ص ٥٢.

لا يوجد طريقة أخرى لضبط السلطة التنفيذيّة غير الرقابة. ويمكن القول: إنّ دائرة المشاركة والمشورة العامّة لدى النائينيّ تشمل الأمور السياسيَّة غير الولائيّة.

وبما أنّ البحث في الجو العامّ عصر المشروطة كان يدور حول موانع الحريَّة، فيحتمل أن يكون محل نظر النائينيّ هو الحريَّة النفعيّة أكثر من ملاحظة المقتضيات الداخليّة (أي الحريَّة الإيجابية)؛ لأنّه قد بيّن الحريَّة من العبوديّة، التي كانت العنوان الأساس الذي ناضل البشر لقرون من أجله، ثم نفى ملازمتها لتجاوز الحدود الدينيَّة؛ واعتبر أنّ نزاع المحكومين هو فقط مع الحكومة الغاصبة، لا مع الله تبارك وتعالى[1].

مبدأ الرضا العامّ والقبول الشعبيّ:

إحدى الاحتمالات في البحث هي أنّ النائينيّ يقول بعد إمكان تحقيق المشروعيَّة السياسيَّة في المجتمع دون الحصول على الرضا الشعبي. والظاهر أنّه في مبدأ الرضا وقبول العامة أكثر ما يطرح مسألة الوكالة، فعندما يختار الناس ممثّلهم في المجلس، فإنّهم يوكّلون إليه مجموعة من المهامّ، منها المراقبة على إنفاق الضرائب على إعمار وتنمية البلاد ومصالح النظام. ويجعلونه وكيلهم السياسيّ في إنجاز هذه الأمور، وهو يقصد هنا المفهوم العرفيّ اللغويّ للوكالة، لا مفهومها الشرعي والفقهي. ومن هذه الجهة، إذا قبلنا مشروعيَّة الحكومة المشروطة (المقيدة) وإمكان تدخّل الناس في الأمور السياسيَّة، فإنّ دخولها ضمن باب الوكالة وعدمها لا يوجد أيّة مشكلة[2].

وعلى كلّ حال، مع الالتفات إلى أنّ النائينيّ قد اعترف بدور الشعب وحقوقه في منح المشروعيَّة السياسيَّة – ولو أنّه قد سلك المسلك التقليدي في مشروعيَّة

١- تنبيه الأمّة، م. س.، ص ٦٢.

٢- م. ن.، ص ٧٩.

الثورة السياسيَّة – فإن اعترافه هذا بحقوق الناس إلى جانب ولاية الفقهاء كان بداية تفكير جديد[1].

وبشكل عام إنّ نظريَّة النائينيّ بعد دراسة عناصرها الذهنيّة تشمل الموارد التالية:

إن ما كان يشغل النائينيّ في بحثه حول سيادة القانون هو الاستفادة من القانون للحد من الاستبداد، ولم يكن يرى في القانون وسيلة من وسائل الديمقراطية ولا عنصرا من عناصرها. وأمّا في البحث عن التعدديَّة السياسيَّة، التي تبتني على الحريَّة الإيجابيّة، فقد أكّد النائينيّ الحريَّة بالمعنى السلبي؛ أي بمعنى رفع المعيقات. ولم يُشر إلى أساس التعامل الثقافي في مبدأ التعدديَّة السياسيَّة، بالرغم من إشارته مراراً إلى إيمان التعدديين ورعايتهم الموازين الدينيَّة.

العناصر الخارجيّة لنظريّة النائينيّ

مبدأ التوجيه والقيادة المستمرة:

يعتقد النائينيّ بأنَّ للفقهاء في عصر الغيبة ولاية على الأمور الحسبيَّة؛ حيث يقول:

«السلطة في زمن حضور المعصوم (ع) محصورة به، وأما في عصر الغيبة فإنّ الإفتاء والقضاء واستنباط الأحكام الكليّة في الأمور العامّة هي من وظائف النواب العامّين لإمام الزمان (عج)، أعني الفقهاء العدول، ولا يحقّ لغيرهم التدخل في هذه الأمور.»[2]

وهو بعد عدم إيمانه بثبوت النيابة العامّة للفقهاء في جميع المناصب في عصر الغيبة، يرى أنّ نيابتهم في الأمور الحسبيَّة هي القدر المتيقّن الثابت لهم. وإقامة

١- محسن كديفر، نظريّة هاي دولت در فقه شيعة (نظريات الدولة في الفقه الشيعي)، ص ١٢٦.

٢- محمد حسين النائيني، تنبيه الأمّة، ص ٤٢.

النظام وحفظ البلاد الإسلاميَّة هي من أهمّ الأمور الحسبيَّة ومن القطعيات في مذهب الإماميّة.[1]

طبعاً لا يلزم في هذه الأمور تصدّي المجتهد مباشرة، بل يكفي إذنه للمنتَخبين من قبل الأمَّة في صحّة ومشروعيَّة تصرفهم ويكفي في ذلك - رعايةً لغاية الاحتياط - اشتمال نوّاب الأمَّة على عدّة من المجتهدين العدول.[2]

المجتمع الديني:

يقوم النائينيّ وعلى أساس مسيره الخاصّ في الشريعة بتنظيم علاقة المجتمع بالشريعة، فمن وجهة نظر النائينيّ بما أنّ الدين هو نظام فقهيّ أو حقوقيّ، فإنّ عمله الأساس أكثر ما يكون تنظيم العلاقات الاجتماعيَّة، ويقوم الدين في هذا المجال أولاً ببيان حكم المسائل لا المسائل نفسها، وثانياً يوكِل اتخاذ الموقف المناسب في شأنها إلى العقل البشري، وثالثاً يحكم الشرع بما حكم به العقل تبعاً للقاعدة الكليّة القائلة: كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع.

ولا يدلّ كلام النائينيّ بشكل صريح على مفهوم المجتمع الديني، فتارة يرى أنّ المشكلة المانعة من وجود المجتمع الديني هي الاستبداد، وأخرى يذكر نقيض القضايا المذكورة أعلاه ويُرجِع الكلّ إلى رفع جهل الأمَّة،[3] فيقول بالنسبة إلى المورد الأول:

«إنّ السبب الرئيس لرقيّ الإسلام وتقدّمه في الصدر الأول بتلك السرعة المدهشة وفي أقلّ من نصف قرن، يكمن في كون الحكومة الإسلاميَّة حكومةً عادلةً تعمل بمبدأ الشورى وترفع شعار الحريَّة، وتساوي بين آحاد المسلمين وبين الخلفاء وبطانتهم في العطاء وأمام القانون. كما أنّ السبب في انحطاط

١- محسن كديور، نظريَّة هاي دولت در فقه شيعة، ص ١٢١.

٢- محمد حسين النائيني، تنبيه الأمَّة، ص ١٠١.

٣- محمد حسين النائيني، تنبيه الأمَّة، م.س، ص ٥٧.

المسلمين بعد ذلك هو رزوحهم تحت نير أسر واستعباد الحكومات الملكيّة المستبدّة، وما لم يكسر المسلمون قيودَ الاستبداد، ويقوموا بتأسيس مجالس الشورى، ويقيموا القانون في بلادهم، فإنّهم لن يعودوا إلى حال الرقيّ والتقدّم.»[1]

وهو قد فصل بزعمه حساب المجتمع الإسلامي على الأقل من ناحية الدين عن الاستبداد، ويمكن القول بأنّه كان موفّقاً في هذا المقدار.

المؤسسات الرقـابيـة:

يقبل النائينيّ بمبدأ أن تكون الرقابة بيد الناس، بمستوى التشكلات العاديّة، مثل نوّاب البرلمان، ولكنّه لم يبحث في رقابة الأحزاب والتشكّلات السياسيَّة الدينيَّة على الحكومة، وهو يقول في هذا الصدد:

«إن مراقبة نواب مجلس الشورى الوطنيّ لكيفيّة قيام الدولة بوظائفها العامّة، ومنعهم أيّ نوع من التعدّي والتفريط، هو المانع الوحيد من تحوّل السلطة الولايتيّة إلى ملكيّة، وهذا هو مبدأ المراقبة والمحاسبة.»[2]

ويقـول في مقطـع آخــــر:

«إنّ السلطة الإسلاميَّة القابلة لمبدأ الرقابة هي السلطة المحدودة لا المطلقة، وإنّ المتصدّين لأمور الناس العامّة هم أمناء الناس لا مالكوهم ومخدوموهم، إنّهم مسؤولون أمام الناس. وإنّ محدوديّة السلطة الإسلاميَّة هي من الضروريات والأمور المتّفق عليها بين الفريقين.»[3]

إنّ النائينيّ ومع الالتفات إلى القوانين والأمور غير المنصوصة، أشار إلى

١- تنبيه الأمّة، م.س.، ص ١٠٥- ١١٩.

٢- م. ن.، ص ٤٨.

٣- محمد حسين النائيني، تنبيه الأمّة، م.س، ص ١٠١.

أساس الحكومة الإسلاميَّة، ورأى أنّ المشاركة العامّة في الحياة السياسيَّة ضرورية، وتتبلور خارجاً من خلال مجلس الشورى الوطني. وهو يرى أنّ الشورى، ومشاركة الناس في القرارات العامّة المهمّة، وكذلك العلم برأي الأكثريَّة هي بالالتفات إلى آيات القرآن الكريم وسيرة النبي (ص) من الأمور البديهيّة والضروريّة.

«...والآية الكريمة: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾[1] تدلّ دلالةً واضحةً على هذا المعنى؛ حيث تخاطب الرسول (ص) وهو عقل الكل ومعدن العصمة، وتأمره بالتشاور مع عقلاء الأمَّة، والظاهر من الآية بالضرورة أنَ مرجع ضمير الجمع هو جميع أفراد الأمَّة، من المهاجرين والأنصار قاطبةً، لا أشخاص خاصّون، وكلمة «في الأمر» التي هي مفرد محلّى باللام ومفيد للعموم الإطلاقي تدلّ على أنَ متعلّق المشورة المعتمَدة في الشريعة المطهّرة هو كلّ الأمور السياسيَّة... لكنّها تامّة الظهور في الدلالة على أنَ الأمور النوعيّة تقام بالعمل بمبدأ الشورى.

وإنّ كتب السيرة النبوية مليئة بموافقة وتأييد النبي (ص) على آراء الأكثريَّة، إلى حدٍ أنّه (ص) في غزوة أحد وافق رأي الأكثريَّة الذي استقرّ خلافاً لرأيه – على الخروج وتحمّل من أجل ذلك المصائب الجليلة.»[2]

ويشير النائينيّ عند إثباته لحقّ الناس في المشاركة في الأمور السياسيَّة وضمن إشارته إلى شورويّة الحكومة الإسلاميَّة، ودفع الناس للضرائب، إلى الأصل التكليفي – النهي عن المنكر –، ويراه حاكياً عن مسؤوليَّة المسلمين الاجتماعيَّة، وبهذا الشكل فإنّ مشاركة الناس في انتخاب نواب المجلس وكذلك رأي أكثريَّة هؤلاء النوّاب، لجهة إقرار القوانين غير المنصوصة سوف يكون

١- سورة آل عمران: الآية ١٥٩.

٢- محمد حسين النائيني، تنبيه الأمّة، ص ٤٤- ٤٥.

مشروعاً. طبعاً، بما أنّ أهمّ موضوع في بال النائينيّ هو الحدّ من قدرة الاستبداد، فإنّه عبّر عن مشاركة عموم الناس، ضمن إطار مشاورة العقلاء، التي تتحقّق من خلال مجلس الشورى الوطنيّ.

وجديرٌ بالذكر أنّه قد طرح مسألة المشورة مع كلّ الأمَّة، لا مع خواص الوالي (شورى البلاط)؛ لأنَّ الشورى هي من مسلّمات الإسلام، وأصل السلطة في الإسلام هي شوروية.[1]

والنائينيّ لم يعط نموذجاً في كيفيّة إيجاد الجوّ المناسب لتبديل الأقليَّة إلى أكثريَّة، ولكنّه في بحث النيابة وضع تمام الحمل الثقيل لحقوق الناس السياسيَّة على عاتق نواب المجلس.

والنتيجة: إن العناصر الخارجيّة للديمقراطيَّة الدينيَّة من وجهة نظر النائينيّ فيها جملة من النواقص، نشير إليها تباعاً. هو في ما يخصّ العنصر الواقعي الأول، أي مبدأ التوجيه والقيادة المستمرّة، يقبل توجيه الفقهاء في الأمور الحسبيَّة، وأمّا الأمور غير الحسبيَّة؛ أي الأمور السياسيَّة غير الولائيّة فإنّه يرى أنّها في عهدة العقلاء والناس. وإنّ عنصر المشروطة عند النائينيّ هو نموذج بسيط، بعيدٌ عن النموذج الذي يطمح إليه النخبويّون، ولكن بما أنّ مشخصات نموذج المشروطة غير واضح تماماً، فبالإمكان أن يتلاءم مع النموذج النخبويّ، أو أن يبتعد عنه، وهو في الحقيقة قد جمع بين نظام السلطنة ودور الأمَّة، وأكثر ما كان محل نظره مسألة الحد من سلطة الحاكم.

وأمّا في ما يتعلّق بالعنصر الثاني للديمقراطيَّة، فإنّه ومن خلال اعتقاده بوجود المجتمع الديني، لم يبحث في مورد الارتباطات الاجتماعيَّة مع الخصائص الدينيَّة، في العلاقات والصلات الاجتماعيَّة، على أساس النصوص الشرعيَّة.

١- محمد حسين النائيني، تنبيه الأمّة، م.س.، ص ٥٣- ٧٩.

وأمّا ما يخص العنصر الواقعي الثالث، فإنّ الملاحظ في قبوله لمبدأ رقابة الناس وسيطرتهم، حكومة الذهنيّة الفرديّة على المؤسساتيّة، وهو لم يُشر إلى الدور الذي يمكن أن تضطلع به المجموعات والأحزاب السياسيَّة في الرقابة، واكتفى بجعل هذا الدور على عهدة مجلس الشورى الوطني.

وفي الحقيقة، لئن أظهر النائينيّ ميلاً نحو مأسَسَة العناصر الرقابيّة، فإنّ ذلك كان من باب نزوعه نحو الشورويّة ومجلس الشورى، لا من باب استقلال الناس في تشكيل المجموعات والأحزاب السياسيَّة، وإيجاد جهاز رقابي مستقلّ عن تأثير السلطة السياسيَّة.

نظريَّــة الشهيــد الصــدر

العناصر الذهنية لنظرية الصدر

محورية العدالة:

توجد علاقة مباشرة، من وجهة نظر السيد محمد باقر الصدر، بين العدالة الاجتماعيَّة وازدهار صلات الإنسان بالطبيعة، فهو يعتقد بأنّه بمقدار ما يوجد من ظلم في أيّ مجتمع من المجتمعات، فإنّ صلات الإنسان بالطبيعة سوف تتأثّر سلباً في مختلف نواحي حياته. وفي المقابل، فالعدل هو أهمّ صفة إلهيَّة من حيث التطبيق الإلهي في المجتمع وهداية الإنسان، وهدف الإسلام هو إقامة العدل والمساواة بين جميع أفراد المجتمع، وإزالة المظاهر المختلفة للظلم.[1]

لقد سعى السيد الصدر من خلال العدالة إلى إقامة علاقة منطقيَّة بين المصالح الفرديّة والاجتماعيَّة، فذهب إلى أنّ للإسلام تعريفاً خاصا به لمفاهيم مثل: اللذّة والربح والشقاء والخسارة، وأنّه في النتيجة قد عبّأ الدواعي الغريزية في خدمة المصالح العامّة، ووازن ما بين المصالح الفرديّة والاجتماعيَّة، وأنّه

١- محمد باقر الصدر، خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، ص ١١.

بمناغمته وتنسيقه ما بين العامل الفطريّ والعامل الأخلاقيّ استطاع تأمين السعادة والرفاه والعدالة للبشرية.[1]

وهو في بحث العدالة، سواء بمفهومها الفلسفي أو الفقهي، قد جعلها في مقابل الظلم والجور، وفي الحقيقة هو يرى أنّ تقابل العدالة والظلم نظير تقابل الوجود والعدم أو النور والظلمة.[2]

وهو في تعريفه الفلسفيّ للعدالة يهاجم الظلم والجور، وفي تعريفه الفقهيّ لها يراها ملكة نفسانيّة يتمكّن الإنسان من خلالها من الوصول إلى القيم الإنسانيَّة الرفيعة.[3] فإذا كان الظلم والجور هما المسيطران في المجتمع، فلن يكون الهدف حينئذٍ بناء الإنسان ووصوله إلى سعادة أخرى، بل إنّ طاقاته سوف تضيع وقدراته وإمكاناته سوف تذهب هدراً.[4]

وهو يعدّ للعدالة الإسلاميَّة أساسين وركنين عمليين: التكافل العامّ، والتوازن الاجتماعيّ؛ التكافل العام، والذي يعبّر عنه بالتعاون العامّ، بمعنى تجاوز المصالح الفرديّة الصرفة والتفكير والاهتمام بمصالح الآخرين والمصلحة العامّة. وعلى هذا الأساس، فالعدالة بمعنى الخروج عن الذات والتفكير والتعاون الاجتماعيّ، والتوازن الاجتماعيّ، تكون مسؤوليَّة خليفة الله، الإنسان في الأرض؛ بمعنى أنّ تكون ثروات المجتمع واستعدادات الإنتاج بالشكل الذي يستطيع أفراد المجتمع أن يستفيدوا من جميع الإمكانات الموجودة بما يتناسب مع مقتضيات العصر وظروفه.

ويرى الشهيد الصدر أنّ كلاً من هذين الركنين له ميزانان ومعياران

١- محمد باقر الصدر، المدرسة الإسلاميّة، ص ٨٣.

٢- محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ص ٣٠٠.

٣- رسالتنا، ص ٢٥- ٣٦.

٤- المدرسة القرآنية، ص ٢٢٨.

خاصّان به، وبناءً على ذلك فهو يعتقد بأنَّ للعدالة الاجتماعيَّة في الإسلام خصوصيّتين:

١- النزعة الواقعيّة، بمعنى الالتفات إلى الهدف الواقعي، مع تحلّي طرق الوصول إليها بالجنبة العمليّة، وتمتعها بضمانة التنفيذ والإجراء.

٢- النزعة الروحانيّة، بمعنى أنّ الإسلام يولي أهميّة كبيرة للعامل النفسي في مسيره لتحقيق أهدافه، ويجهد للنفوذ إلى عمق فكر وروح أتباعه، لكي يُناغم ما بين مضمونه الداخليّ ومناهجه الاقتصاديّة والسياسيَّة والاجتماعيَّة.[١]

وهو يعتقد بأنَّ الأنظمة المدّعية للديمقراطيَّة وسيادة الشعب لم تستطع الجمع بين العدالة والحريَّة بسبب اتّكائها على المفاهيم الماديّة، وهذا يعني عدم التوازن ما بين المصالح الفرديّة والاجتماعيَّة في المجتمع. إنّ الديمقراطيَّة الرأسماليّة التي استطاعت أن تقتلع أنواعاً من الظلم في الحياة الاقتصاديّة، وأن تجتثَّ الديكتاتوريّة من الحياة السياسيَّة، والجمود والتحجّر من الحياة الدينيَّة والفكريّة، وأن تحكم نظامها على أساس النزعة الفرديّة، وميزان المصلحة، والحريَّة السياسيَّة والاقتصاديّة والفكريّة والفرديّة، لم تنجح في الوصول إلى مبدئها الأساس؛ أي الحريَّة الحقيقيّة للإنسان، ولم تستطع أن توازِن ما بين المصالح الفردية والاجتماعيَّة المختلفة، ولذلك فإنّها لاعتمادها على المفاهيم الماديّة محكومة بالانكسار والانهيار.[٢]

سيـادة القـانـون:

كان السيّد محمد باقر الصدر يسعى دائماً إلى قَوْنَنَة مختلف جوانب حياة المجتمع الإسلاميّ على أساس دين الإسلام وتعاليمه، وكان قد نشر في بداية الستينيات مقالة في مجال الحقوق الأساسيّة في الإسلام، ثم تدارسها في

١- اقتصادنا، ص ٢٠٠- ٢٠٢.

٢- المدرسة الإسلاميّة، ص ٤١.

السنوات اللاحقة مع أصحاب الرأي واستمع إلى انتقاداتهم، إلى أن أرسل في الأيام الأولى لانتصار الثورة نسخة من القانون الأساسيّ للإسلام إلى الإمام الخمينيّ بعنوان لمحة تمهيديّة عن مشروع دستور الجمهوريّة الإسلاميَّة في إيران.

وحاصل ما طرحه **الشهيد الصدر** في بحث القانون هو أنّ التقنين يكون بيد الناس عندما لا يرد من جانب الشارع المقدّس حكم وجوبيّ أو تحريميّ، وهو ما عبّر عنه بمنطقة الفراغ، فذهب إلى أنّ الشريعة الإسلاميَّة هي المصدر الأساس للدستور وللقوانين العاديّة، بحيث إنّها تكون المصدر لكلّ القوانين الآتية:

١- الأحكام الشرعيَّة الثابتة التي لم يختلف فيها الفقهاء، فهذه الأحكام بمقدار ارتباطها بالحياة الاجتماعيَّة تكون جزءاً ثابتاً في القانون الأساسي، سواء صُرِّح بها في نصوصه أو لم يُصرَّح.

٢- الأحكام الشرعيَّة الثابتة التي اختلفت آراء المجتهدين فيها، فلم يكن الموقف الشرعي فيها واحداً، بل من الممكن أن يكون له بدائل شرعيَّة، واختيار البديل وتعيينه من بين الآراء المتعددة هو من وظيفة السلطة التشريعيّة، وتقوم به على أساس رعاية المصلحة العامّة.

٣- المنطقة التي لا يرد فيها من جهة الشارع المقدّس أيُّ حكم وجوبي أو تحريمي، وهي تشمل كلّ الحالات التي أوكل الشارع فيها تحديد الموقف إلى المكلَّفين، فهذه المنطقة تسمّى منطقة الفراغ، وتشخيص الأحكام الإلزاميّة في منطقة الفراغ هو في عهدة السلطة التشريعية، وتقوم به على أساس رعاية المصلحة العامّة، بشرط عدم التعارض مع القانون الأساسي.[1]

التعدديَّـة السيـاسيَّـة:

يعتقد الشهيد الصدر بالتعدديَّة السياسيَّة في إطار الأحزاب، ويرى أنَّ

١- السيِّد محمد باقر الصدر، لمحة تمهيدية حول دستور الجمهورية الإسلامية، ص ١٨- ١٩.

التحزّب والتنظيم ضروريّ لأجل إعداد الناس وتحقيق الثورة، وفي ما يخصّ مشروعيَّة التحزّب والتنظيم، فإنّه يشير إلى عوامل مثل: نشر وتبليغ مفاهيم وأحكام الإسلام، وإيجاد التغيير في المجتمع على أساس المبادئ الإسلاميَّة والدينيَّة، ويرى هذه الأمور من أهمّ أهداف الأحزاب، فيذهب إلى أنّه لا يمكن التردّد في صحّة ومشروعيَّة أسلوب التنظيم والتحزّب بهدف تبليغ وتقوية الإسلام، كما لا يمكن احتمال حرمته والنهي شرعاً عنه، فالأمّة التي تدعو إلى الخير، وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، لماذا لا تستطيع أن تتشكّل ضمن بنية منظَّمة، فتعطي لنفسها هويّة وهيكليّة منسجمة، وتستفيد من النشاطات المثمرة بطرق أكثر فعاليّة.[1]

وفي ما يخصّ المباني الفكرية لحزب الدعوة الإسلاميَّة يذهب إلى أنّ الأحزاب والتنظيمات هي السبل الناجعة لإيجاد التحوّلات الاجتماعيَّة وتوجيه المجتمع نحو الخير والصلاح أو نحو الشر والفساد.[2]

طبعاً، يعتقد الشهيد الصدر بأنَّ التنظيمات الإسلاميَّة عن التنظيمات غير الإسلاميَّة، تختلف فيما بينها بالذات والماهيّة.

مبدأ الرضا العامّ والقبول الشعبيّ:

إنّ أهمّ ركن للدولة التي يرمي إليها الصدر، وأساسها وأحد مباني شرعيّتها هو الشعب والأمّة، فهو يرى أنَّ للناس حقّ الخلافة العامّة الإلهيَّة في الأرض، وإقامة الدولة وتشكيل الحكومة هما إحدى السبل لأجل تحقّق هذه الخلافة العامّة الإلهيَّة.[3]

ولكنّه في مكانٍ آخر يرى أنّه يُعتبر في هذه الخلافة العامّة الإلهيَّة إشراف

١- المباني الفكرية لحزب الدعوة الإسلاميّة، ص ٢٧. (الترجمة الفارسية)

٢- م. ن.، ص ٢٤.

٣- الشهيد الصدر، خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، ص ٥٤- ٥٥.

الفقهاء في عصر الغيبة؛ حيث يرى أنّ إقامة الدولة هي إحدى طرق تحقيق الخلافة العامّة الإلهيَّة وأداء أمانة الله في الأرض، وبناءً على ذلك فإنّ للناس في عصر الغيبة، تحت إشراف المرجع، الحقّ في تشكيل الحكومة وإيجاد مؤسساتها.[1]

وفي الحقيقة لا يمكن، من وجهة نظره، تحقّق المشروعيَّة السياسيَّة والشرعيَّة لتنفيذ الأحكام من دون رضا الناس، وهذا الرضا وقبول عامّة الناس يمكن أن يوجِد الأرضيّة لالتزام الناس بالسلطة السياسيَّة. وبالالتفات إلى بحث التعدديَّة السياسيَّة عند الشهيد الصدر فإنّ جملة من الحريّات الفرديّة والاجتماعيَّة في منطقة الفراغ، مضافاً إلى سائر الأمور السياسيَّة والاجتماعيَّة، هي التي تؤمّن وتضمن نظاماً إسلامياً.

والحاصل، أنّه وبدراسة العناصر الفكريّة لنظريَّة **الشهيد الصدر** يمكن القول: إنّ الصدر في بحث محوريّة العدالة يطرح مسألة العدالة الاجتماعيَّة في مجال كيفيّة إقامة الارتباط المنطقيّ بين المصالح الفرديّة والاجتماعيَّة، ولكن المشكلة الأساس هي أنّه لم يوضح كيف أنّ الإسلام استطاع بعنصر العدالة أن يوازن ما بين المصالح الفرديّة والاجتماعيَّة، أو ما هو البيان الجديد للإسلام في ما يخصّ اللذة والربح والألم والخسارة في الأنظمة الديمقراطيَّة. ولعلّه يمكن بالالتفات إلى ما حكاه الصدر من بيان الأنظمة الديمقراطيَّة الغربيَّة وعدم موفّقيتها في الجمع بين العدالة والحريَّة، أن نصل إلى جواب مفتاحيّ على هذا النحو من الأسئلة.

لقد أرسل الصدر في بحث سيادة القانون إشارات منطقيَّة إلى الدور الخاصّ للقانون، وكيف يمكنه تحديد السلطة، وأن يكون عنصراً مساعداً للديمقراطيَّة.

١- الشهيد الصدر، الإسلام يقود الحياة، ص ١٧١- ١٧٢.

ويتعرّض الصدر في بحث التعدديَّة السياسيَّة المبتنية على الحريَّة الإيجابيّة لمراعاة الموازين الدينيَّة والتزام التعدديين والناشطين السياسيّين، وكذلك إلى ارتباط النزعة التعدديَّة بالمشاركة في الحياة السياسيَّة، ويبيّن بشكل واضح دور الشعب في ترويج التعدديَّة السياسيَّة. وأمّا في بحث مبدأ رضا وقبول العامة، فإنّه قد أشار إلى نقاط مهمّة جداً، وذلك تحت عنوان أنّه لا يمكن تحقّق أيّة مشروعيَّة سياسيَّة أو شرعيَّة من دون رضا الناس.

العناصر الخارجيّة في نظريَّة الصدر:

مبدأ التوجيه والقيادة المستمرة:

يعتقد الصدر بأنَّ النبيّ (ص) والأئمّة (ع) معيَّنون من قبل الله تعالى بالتعيين الخاص، وهم معصومون ويعلمون الغيب، وأنَّ من مسؤوليّتهم هداية الناس. وفي ما يخصّ عصر الغيبة فإنّه يذهب إلى أنّ من يقوم بدور الشهادة على الأمة في عصر غيبة المعصوم (ع) هم مراجع التقليد الصالحون، وهم معيّنون بالتعيين العامّ، بمعنى أنَّ الشارع قد حدّد الشرائط العامّة التي ينبغي أن تتوفّر فيهم، ومن مسؤوليَّة الأمّة حينئذ ملاحظة مدى توفّر هذه الشروط في من يدّعي المرجعيّة، ويجب في المراجع أن يكونوا عدولاً بدل العصمة، وأن يستعيضوا بالاجتهاد لاستنباط الأحكام الشرعيَّة عن العلم اللدنّي للمعصومين (ع).[1]

والنقطة المهمّة في بحث الصدر في موضوع قبول مبدأ التوجيه هي أنّ للعلماء والمفكّرين الحوزويين دور البناء الثقافي والمراقبة، وبعد أن ينتهي المعلّم «الشهداء الإلهيون» من تربية المتعلّم «الناس»، فإنّ الخلافة العامّة الإلهيَّة توكَل مجدّداً إلى الناس، وهو يقول في هذا الصدد: «الشهداء الإلهيون (مراجع التقليد الصالحون) هم المرجع الفكري والتشريعي للمجتمع الإنساني، وهم

١- الشهيد الصدر، خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، ص ٢٣- ٢٥.

الضامن لصحة وسلامة المسير الديني للإنسان.»[١]

ومن وجهة نظره عندما يكون المجتمع خاضعا لسلطة الطاغوت وتكون الأمّة قاصرةً عن التصدّي للخلافة الإلهيَّة، فإنّ على المرجع الصالح أن يتحرّك لإحقاق هذا الحق الإلهيّ، وأن يهيّئ المقوّمات التي تشكّل الأرضيّة لتحمّل الأمّة مسؤوليَّة الخلافة الإلهيَّة، وفي الحقيقة فإنّ المرجع يربّي الأمّة للعب دور الاستخلاف الإلهي.[٢]

المجتمع الديني:

يرى الشهيد الصدر أنّ المجتمع هو الكيان الذي تتوفّر فيه الأركان والعناصر الآتية:

١- جماعة من الأفراد.

٢- وجود علاقات وصلات، وبالتالي مناهج وبنىً وآداب خاصة.

٣- أفكار ومبادئ تُشكّل على أساسها العلاقات والصلات.

٤- قوى وقابليّات هي المؤثر في هذه الصلات.

وبدراسة كلام الصدر في تعريف الأمّة والأركان المشكّلة لها ندرك أنّه يرى الأمّة نوعاً خاصاً من المجتمع، فيؤكّد أنّ الأمّة بوصفها مجتمعاً ينشئ ما بين أفراده العلاقات والصلات القائمة على مجموعة من الأفكار والمبادئ المسنَدة بمجموعة من القوى والقابليّات، فهذا المجتمع هو الذي يعبّر عنه القرآن الكريم بالأمة.[٣]

وبالنتيجة فإنّ أهمّ خصائص الأمّة أو المجتمع محلّ نظر الصدر عبارة عن:

١- خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، م. س.، ص٥٠.

٢- م. ن.، ص ٥١.

٣- المدرسة القرآنية، ص١٤٥.

المباني الفكريّة والمثاليّة والعقائديّة، العلاقات والصلات والمناهج ما بين الأفراد، هي التي تولّد الأمّة. فالأمّة كائن حيّ له حركته وحياته الدائمة والمستمرة. ويخلص الصدر في المجتمع الديني إلى أنّه تابع لإرادة أفراد المسلمين المعتقدين بالوحدانيّة، وأنّ الله سبحانه قد جعل على أساس السنن التاريخيّة أي تغيير وتحوّل بيد الإنسان:

«انظروا كيف أنّ السنن التاريخيّة لا تجري من فوق يد الإنسان، بل تجري من تحت يده، فإنّ الله لا يغيّر ما بقوم حتّى يغيّروا ما بأنفسهم، وأن لو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماءً غدقاً، إذن هناك مواقف إيجابية للإنسان تمثّل حريته واختياره وتصميمه.»[1]

وبشكل عام يمكن القول: إن الصدر قد جعل المجتمع الديني مرادفاً للأمة الإسلاميَّة.

المؤسسات الرقابية وتحديد السلطة:

يرى الصدر أنَّ الإشراف والرقابة هما من وظائف مراجع التقليد الصالحين: «يقوم الشهداء الربانيون بدور أساس في حياتهم السياسيَّة، فالمرجعية تتولّى الإشراف على كيفيّة تولّي الناس للخلافة الإلهيَّة.»[2]

المشاركة والمنافسة السياسيَّة الشاملة:

بالنظر إلى أن المشاركة السياسيَّة هي مشاركة طوعيّة للناس في عمليّة تحديد سياسات البلد وانتخاب الحكّام والقادة السياسيين، فإنّ مشاركة الناس في الحكومة، بناءً على نظريَّة الصدر، هي مفهوم واقعيّ حقيقيّ، ووظيفة طبيعيّة وتكوينيّة للناس وأمر لازم لهم، ومن وجهة نظره فإنّ المحاور المهمّة للمشاركة السياسيَّة في الحكومة الإسلاميَّة عبارة عن:

١- المدرسة القرآنية، م. س.، ص ١٤٥ – ١٤٨.

٢- محسن كديفر، م. س.، ص ١٣٤.

١- الشـورى: للناس الحق في تشكيل الشورى، وتحديد تمام أمور نظامهم عن طريقها.

والشهيد الصدر لا يرى أنَّ الشورى هي أمرٌ ضروريّ ولازم لمشاركة الأمَّة في عصر الغيبة فحسب، بل يرى أيضاً أنَّ الشورى في زمان المعصوم تدلّ على مشاركة الأمَّة وحضورها في الساحة. فذهب إلى أنّ الله سبحانه قد أوجب على نبيّه – بالرغم من كونه قائداً معصوماً – التشاور مع أمته؛ لكي يعرّفهم مسؤوليتهم في تحمّل وأداء الخلافة الإلهيَّة.[1]

٢- البيعـة: يرى الصدر أنَّ البيعة أيضاً، كانت وسيلة لمشاركة الأمَّة في السياسة والحكم.[2] وعلى هذا الأساس فإنّ للأمّة الحقّ في انتخاب المرجع الذي سوف يتولّى القيادة على أساس المواصفات التي حدّدها له المذهب الحق.

وعلى هذا أكّد أنّ مسؤوليَّة الانتخاب الواعي للشخص الذي سيتولّى المرجعيّة العامّة هي على عاتق الأمَّة.[3] والصدر لم يشر إلى قضية تحوّل الأقليَّة إلى أكثريَّة ولا إلى إيجاد الظروف المناسبة لذلك.

وأيضاً هو يعتقد بأنّه عندما تختلف الآراء بين الفقهاء، فإن الخيار البديل هو الرجوع إلى السلطة التشريعية لتختار أحد هذه الآراء، على أساس المصلحة العامّة. وهذه العبارة تقترب إلى حدٍ ما من كون القول الفصل هو بيد الناس.

النتيجـة:

لقد أبرز الشهيد الصدر دور الفقهاء الرقابي في بحث قبول مبدأ التوجيه والقيادة المستمرة، وأجاز العقل الجمعيّ ولكن تحت إشراف علماء الدين. وهو مع قبوله في مبحث الإمامة بأنَّ علاقة الإمام والأمّة هي علاقة المعلّم والمتعلّم،

١- الشهيد الصدر، خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، ص ٤٣.

٢- م. ن.، ص ٤٤.

٣- الشهيد الصدر، الإسلام يقود الحياة، ص ١٧٠.

فإنّه يعتقد بأنَّ الأمَّة (العقل الجمعي) يمكنها أن تتولّى بنفسها دفّة التوجيه وتصل إلى السعادة.

طبعاً لقد ارتأى في بحث المجتمع الدينيّ حاكميّة الدين فيما إذا تهيأت المقوّمات اللازمة، وأكّد كثيراً اعتقاده بضرورة تجمّع المتدينين ولزوم إقامة العلاقات الاجتماعيَّة على أساس التعاليم الدينيَّة.

وأمّا في مسألة الرقابة وتحديد السلطة، فبالرغم من جعله السلطة بيد الناس، إلا أنّه رأى أنّ الرقابة هي في عهدة مراجع التقليد الصالحين، وقلّ ما تعرّض في مبحث السلطة إلى دور العناصر أو البُنى الرقابيّة المستقلّة المشكّلة من قبل الناس.

أمّا في مبحث المشاركة والمنافسة السياسيَّة الشاملة فقد أكّد بشدة مبدأ الانتخاب، وبالرغم من إبدائه لنظريَّات جدّ مساعدة فيما يخص الأحزاب السياسيَّة، إلا أنّه قلّما تعرّض إلى منازعات وجدليّات الأحزاب الموالية أو المعارضة. كما أنّه لم يبيّن الكيفيّة الملائمة لتغيير الأقليَّة المتديّنة، وكذلك لم يتحدّث عن موقع فهم الناس في ما يخص المسائل الدينيَّة عند اختلاف الآراء.

نظريَّة الشيخ محمد مهدي شمس الدين

العناصر الذهنية:

محورية العدالة:

اعتمد الشيخ شمس الدين التعريف الفقهي للعدالة؛ حيث إن العدالة عنده هي ملكة نفسيّة؛ تحول بين الإنسان وارتكاب المعصية بداعي الشهوة وغيرها من الدواعي. وربما يُعتقد باتفاق الفقهاء على تعريف العدالة ولكن النظر والتأمّل في كلمات الفقهاء والمفكرين المسلمين تكشف عن اختلاف تصورهم للعدالة ورؤيتهم إليها. وكذلك في نظرتهم إلى اشتراط العدالة في الحاكم.

فبعض الفقهاء يشترط العدالة في الحاكم ابتداءً، ولكنه لا يرتّب أي أثر على زوال هذا الشرط وتجرد الحاكم من وصف العدالة. وهذا ما يشير إليه الشيخ شمس الدين في بعض المواضع من كتبه حيث يقر بهذا الاختلاف الفقهي حول شرط العدالة في الحاكم.[1]

والنكتة الجديرة بالتأمّل هي ما يذكره الدكتور رضوان السيد؛ حيث يذهب إلى أنّ فكرة ولاية الأمّة والدولة المدنيّة، هي نظريّات سياسيّة أُدخلت الشيخ شمس الدين في ميادين جديدة. فهو قد قيّم موضوع «ولاية الأمّة على نفسها» الذي يراه حاكياً عن التطورات الفقهيّة والسياسيّة في عقد الثمانينات في مجال الدولة العادلة ومدنيّة النظام السياسيّ وصولاً إلى ولاية الأمّة، ثم ذهب إلى أنّ مقولة السلطان العادل أو الدولة العادلة من وجهة نظر كتّاب الأحكام السلطانيّة أو علماء الاجتماع السياسي، مثل ابن خلدون، تقوم على العقل والمصلحة التي لا تتعارض مع الشريعة، وعدالة الحاكم هي عدالة دنيويّة تبتني على عقلانيّة الحاكم وإدراك المواطنين لمصالحهم، والذين يعبّرون عن هذه المصالح من خلال العقود والاتفاقات والأعراف التي تنال قبول الأكثريّة. ولعلّ هذه المسألة كانت «مدخلاً لشمس الدين ليدرك مقتضيات المجتمع اللبنانيّ وأوضاعه المتغيّرة، الأمر الذي أدّى به إلى قبول العدالة النسبيّة بدل العدالة المطلقة – التي يراها الشيعة من خصائص الإمام المعصوم – أمّا إذا كانت نظريّة «السلطة العادلة» هي البديل المحتمل للسلطة الشرعيّة – بحسب فهم النصوص الإسلاميّة – فإنّ مدنيّة النظام الإسلامي تكون أمراً جديداً.[2] ولكن يبدو أنّ قبول شمس الدين للعدالة النسبيّة غير صحيح، لأنّه نسب هذا القول إلى أبي الحسن الأشعري.

١- محمد مهدي شمس الدين، نظام حكومت ومديريت در إسلام، ترجمه إلى الفارسية: مرتضى آيت الله زاده شيرازي، ص ١٥١.

٢- م. ن.، ص ١٥٢.

سيـادة القـانـون:

يرى الشيخ **شمس الدين** أنّ القانون هو مجموعة الأحكام والأوامر الشرعية، وأنّ الشريعة الإسلاميَّة هي القانون الحاكم على الهيئة الحاكمة في الدولة الإسلاميَّة، وأنّ الحكومة الإسلاميَّة تُعمل سلطتها على المجتمع السياسيّ الذي تحكمه، على أساس الشريعة.[1]

ويرى أنّ الحكّام والرعايا متساوون أمام القانون الإسلامي. وعند فقدان النصّ والسكوت التشريعي، فإنّ شمس الدين يعتقد بأنّ ميزة الشريعة الإسلاميَّة حينئذٍ هي مرونتها، حيث يمكن تطبيق مباني الشرع الإسلاميّ وقواعده الكليّة على المتغيّرات الحياتيّة في المجتمع، وبذلك تستمرّ عمليّة بناء حياة المسلمين على صعيد الأمَّة والمجتمع الإسلامي بما يوافق الإسلام.[2]

والنكتة المهمّة التي يشير إليها **شمس الدين** هي أنّ الأرجحيّة في المسائل الحكوميّة والأحكام المستجدّة هي للاجتهاد الجمعيّ، من قبيل شورى الفقهاء والخبراء، لا لاجتهاد المجتهدين الشخصيّ، والنحو الأوّل هو حاجة أكثر إلحاحا للنظام السياسيّ الإسلامي. وبحسب هذه الهيكليّة فإنّ الفقه الذي تمثله: «شورى الفقهاء والخبراء» يشكّل مع الشعب الذي يمثله: «شورى ممثلي الشعب» السلطة التشريعية، وتنفصل السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذيّة.

التعدديـّة السياسيـّة:

بعد أن طرح شمس الدين في بحث التعدديَّة مسألة ولاية الأمَّة على نفسها في عصر الغيبة، تطرّق إلى تشخيص الأفراد والهيئات المنتخبة في النظام الإداري، ورآها على قسمين:

١- محمد مهدي شمس الدين، دراسات ومواقف، ج٢، ص ١٢٥؛ ونظام حكومت ومديريت در إسلام، ص ٢٧٢.

٢- م. ن.، ص ٢٧٢.

أ- الانتخاب المباشر، عن طريق الرجوع إلى رأي الناس في المناطق التي تحتاج إلى مؤسّسات إداريّة.

ب- الانتخاب المباشر، عن طريق مجالس الشورى الشعبيَّة في المناطق التي تحتاج إلى إدارة، لكي يختار الشعب الأفرادَ أو الهيئات التي تتولّى إدارة المنطقة.

وقد اقترح في خصوص المناطق قليلة السكان الرجوع مباشرة إلى رأي الناس، بينما ارتأى الرجوع إلى مجالس الشورى الشعبيَّة في المناطق الواسعة والمزدحمة بالسكّان لاختيار أعضاء المؤسسات والتشكيلات الإدارية.[1]

ويميل شمس الدين إلى ارتباط التعدديَّة بالمشاركة السياسيَّة، وقد دعا في هذا الخصوص وبرؤية جامعة إلى الوحدة الوطنيّة ما بين المسلمين والمسيحيين.

وهذا ما يؤكّده محمد السمّاك، الباحث ومدير مجلة الاجتهاد في هذا الخصوص، حيث ذهب إلى أنّ شمس الدين بتأسّيه وتأثّره بالإمام علي (ع) يعتقد بأنَّ الإنسان المسلم هو صنفٌ من النوع الإنساني، الذي يتساوى فيه جميع الأفراد، وبنظرة ثانية يرى نفسه في مسيرة الإيمان التوحيدي التي هي الرسالة الإلهيَّة الواحدة لجميع الأنبياء؛ وأشار إلى أنّ شمس الدين لا يؤكّد مسألة الوحدة بين المذاهب الإسلاميَّة فحسب، بل يرى أنّ هذه الوحدة هي شرط ضروري لتحقّق الوحدة الوطنيّة ما بين المسلمين والمسيحيين.[2]

ويرى شمس الدين في كتاباته أنّه لا يوجد دليلٌ على عدم مشروعيَّة تولّي غير المسلم الكفء والمخلص للمناصب الحكوميّة في البلاد الإسلاميَّة إذا كان هناك حاجة للدولة والمجتمع إلى كفاءاته وخبراته؛ لأنّه عندما يكون النظام السياسيّ

١- محمد مهدي شمس الدين، دراسات ومواقف، ج٢، ص ٣٣٧.

٢- محمد السمّاك، در روابط إسلام ومسيحيت در جهان معاصر، راجع: أسبوعية بكاه، العدد ٣٠، ص ٢٦.

والإداري قائماً على الشريعة الإسلاميَّة، فإنّه لا مبرّر حينئذٍ للخوف من تولّي غير المسلمين للمناصب الحكوميّة، فهذا المسؤول أو الموظّف سواء كان مسلماً، أم غير مسلم فإنّه يقوم بتنفيذ أحكام هذه الشريعة ومقرراتها، وهي القوانين المأخوذة من الشريعة والتي تمّت للمصادقة عليها في السلطة التشريعيّة للدولة الإسلاميَّة.[١]

مبدأ الرضا العامّ والقبول الشعبيّ:

يعتقد الشيخ **شمس الدين** بأنَّ الناس لا يسمحون أبداً بالاستبداد والديكتاتوريّة، وأنّهم هم الذين يختارون نظام حكمهم؛ فيؤكّد أنّه من البديهيّ أنّ نظام ولاية الأمَّة على نفسها سوف لن يؤدّي إلى أزمات في السلطة والطاعة؛ لأنّه بمقتضى هذا النظام سوف تختار جميع قوميّات وشعوب الأمَّة الإسلاميَّة نظام الحكم المناسب لها ضمن إطار وحدة الأمَّة الإسلاميَّة.[٢]

النتيجة:

إنّ وجهة نظر **شمس الدين** في بحث العدالة تشمل المباحث السياسيَّة والاجتماعيَّة كما وتشمل أيضاً احترام الموازين الشرعيَّة في مبحث سيادة القانون. كما أنّ رجوع شمس الدين إلى الاجتهاد الجمعيّ «شورى المجتهدين» واجتنابه الاجتهاد الشخصيّ «إعطاء الرأي في المسائل اليوميّة للأفراد»، يظهره من مؤيّدي العقل الجمعيّ.

وأمّا في بحث التعدديَّة السياسيَّة المبتنية على الحريَّة الإيجابية، فإن **شمس الدين** من القائلين بهذا النوع من التعدديَّة بين المذاهب أيضاً. وفي ما يخصّ مبدأ رضا وقبول العامّة، فإنّ **شمس الدين** بقبوله ولاية الأمَّة على نفسها قد رهن المشروعيَّة السياسيَّة بالشعب والأمّة؛ لأنَّ القانون والنظام لا يفضيان

١- محمد السمّاك، در روابط إسلام ومسيحيت در جهان معاصر، م.س.، ص ٢٦.

٢- محمد مهدي شمس الدين، نظام حكومت ومديريت در إسلام، ص ٤١٠.

وحدهما إلى الديمقراطيَّة، بل إنّ ما يمكن أن يشكّل عاملاً مهمّاً في النظم الديمقراطيَّة هو عنصر الاختيار وحقوق البشر.

العناصر الخارجية في نظريَّة شمس الدين

مبـدأ التوجيـه والقيـادة المستمـرة:

يعتقد شمس الدين بأنَّ هناك نظريّتين لدى الشيعة في العصر الحاضر في ما يخصّ المشروع السياسيّ في عصر غيبة الإمام المعصوم (عج):

١- نظريَّة الولاية العامّة للفقيه مع عدم الالتزام بدورٍ للأمّة.

٢- نظريَّة ولاية الأمَّة على نفسها التي تحدّ من دور الفقيه في ممارسة العمل السياسيّ.

والشكل الأول للنظريَّة الأولى هو نظام الجمهوريّة الإسلاميَّة في إيران، وأمّا النظريَّة الثانية (يعني ولاية الأمَّة على نفسها) فإنّ دليل ومستند مشروعيّتها هو الآيات والروايات في هذا الباب.[١]

إنّ للمرجعيّة الموقع العلمي ومنصب القيادة وهي أيضاً مؤسسة إصدار الأحكام والتوجيه الاجتماعي للناس، ولا ينحصر دورها بالمعرفة والخبرة الفقهيَّة، بل إنّ لها دوراً غير إصدار الفتاوى، وقد أوكل إليها الشرع المقدّس سلطات أخرى غير سلطة إصدار الفتاوى.[٢]

المجتمـع الدينــي:

يطلق المجتمع الديني على المجتمع الذي تؤخذ القوانين فيه من الشريعة ويصادق عليها في السلطة التشريعيّة في الدولة الإسلاميَّة ضمن إطار الأحكام

١- نظام حكومت ومديريت در إسلام، م. س.، ص ١- ٤.

٢- محمد مهدي شمس الدين، «رهيافتهايى نو در اجتهاد»، ترجمة مهدي بهزاديان، راجع: أسبوعية بكاه، العدد ٣٤، ص ٢٤.

الإسلاميَّة، وليس للحاكم فيه التدخل في شؤون الأفراد الخاصة.[1] وباعتقاد شمس الدين فإنّ المجتمع الإسلامي يتشكّل من المسلمين ومن بعض الفرق من غير المسلمين، الذين يرتبطون بمنطقة جغرافيّة خاصّة، قد استوطنوها وحملوا جنسيّة دولتها.[2] وبحسب رأيه، في ما يخصّ شعب هذه الحكومة، فإنّ التديّن بالدين الإسلاميّ لا يؤثر في درجة مواطنيّة المسلمين أو غيرهم من المواطنين غير المسلمين، كما أنّ الاختلاف في المذهب بين المواطنين لا يوجب أي اختلاف في الحقوق ولا يعطي امتيازاً لجماعة على أخرى، فأعضاء المجتمع الإسلاميّ، المسلمون وغير المسلمين، متساوون فيما بينهم من الناحية الحقوقيّة.[3]

المؤسسات الرقابية وتحديد السلطة:

في ما يخصّ تفويض الناس مسألة الرقابة، فإنّ شمس الدين يعتقد بأنَّ الأمور الحسبيَّة التي من أبرز مصاديقها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تُطرَح على مستويَيْن: على المستوى الأوّل يمكن لأيّ مسلم عارف بمسائل الأمر بالمعروف النهي عن المنكر أن يؤدّي هذه الوظيفة عندما تتوفّر شروطها، من دون مراجعة الفقيه؛ لأنَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو من الأحكام المتّصلة بكل المسلمين. وفي المستوى الثاني هناك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المتعلّق بالسلطة الحاكمة على المجتمع، وتتكفّل ببيان حكمه الآية الشريفة: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾.[4]

وكما أُشير فإنّ السلطة هي التي تتولّى الأمر بالمعروف، إلا إذا كانت نفس هذه السلطة مبتلاة بإشكال أو نقص، وحينئذٍ يتدخّل الفقيه وجماعة المسلمين

١- محمد مهدي شمس الدين، دراسات ومواقف، ص ٢٩.

٢- محمد مهدي شمس الدين، نظام حكومت ومديريت در إسلام، ص ٣٧٥.

٣- م. ن.، ص ٣٧٠.

٤- سورة آل عمران: الآية ١٠٤. محمد مهدي شمس الدين، «رهيافتهايى نو در اجتهاد»، ترجمة مهدي بهزاديان، راجع: أسبوعية بكاه، العدد ٢٤، ص ٢٣.

عن طريق المؤسّسات التي تنال رضا أكثريَّة الناس.

المشاركة والتنافس السياسيّ الشامل:

يسعى شمس الدين من خلال تركيزه بناء أمور المجتمع على التوافق ما بين الناس، وكذلك من خلال توصيته بتشكيل مجالس الشورى المختلفة، إلى إيجاد مشاركة وتنافس سياسي سالم في المجتمع. وهو يطرح مسألة النيابة في السلطة التشريعيّة، ويعتقد في ما يخصّ الأحكام إلى رأي الناس، أنّه حتّى تنفيذ ما أقيم عليه النصّ هو بيد الناس. وعلى هذا فإنّ مدنيّة النظام في نظريَّة **شمس الدين** هي بمعنى أنَّ سلطة تدبيرها وتنفيذها هي بيد الناس، وأنّ المجتمع الإسلاميّ سواء في هذه المسألة مع سائر المجتمعات.[1]

النتيجة:

في ما يرجع إلى القبول بمبدأ التوجيه والقيادة المستمرة، يرى الشيخ **شمس الدين** ثبوت الولاية للفقهاء في الأمور الحسبيَّة فقط، ولكنّه يجعل الخيار للناس في ما يعود إلى اختيار النظام السياسيّ والاجتماعيّ. وفي الحقيقة هو قد سعى عن طريق العقل إلى توضيح وبيان مسألة التوجيه والقيادة المستمرّة في عصر الغيبة.

وفي ما يرتبط بالمجتمع الدينيّ، فإنّه يرى غير المسلمين جزءاً من هذا المجتمع، بل لا يرى مانعاً من تولّيهم المناصب الحكوميّة. بالطبع فإنَّ شمس الدين لم يُشِر أبداً إلى شبكة العلاقات والصلات الاجتماعيَّة المستفادة من النصوص الدينيَّة.وأمّا في بحث الرضا بمبدأ الرقابة على السلطة فإنه يعتقد بضرورة السعي إلى التنظيم ضمن إطار البنى الاجتماعيَّة، من خلال الناس، خارج دائرة السلطة السياسيَّة. وأخيراً لم يتعرّض خلال بحثه عن المشاركة

١- محمد مهدي شمس الدين، دراسات ومواقف، ج٢، ص ٣٦٤.

السياسيّة أصلاً إلى كيفيّة تهيئة الجوّ المناسب لتبديل الأقليَّة إلى أكثريَّة. كما لم يوضّح كيف يمكن أن يتحقّق التنافس السياسيّ الشامل. وفي موضوع الأقلية يبدو أن نظر الشيخ شمس الدين متوجه إلى الأوضاع الاجتماعية في لبنان، أي يلاحظ التعدد الديني لا التعدد المذهبي.

نظـريـّة الشيخ محمـد جـواد مغنيـة

العناصر الذهنية في نظريَّة مغنية:

محورية العدالة:

يذهب الشيخ محمد جواد مغنيّة في بحث محورية العدالة إلى القول بالعدالة الاجتماعيَّة في تمام مستويات النظام السياسيّ الإسلامي، ويرى أنَّ ملاك الدولة الإسلاميَّة يرتبط بالفعل لا بالفاعل، ويؤكّد أنّه لا فرق في عصر غيبة المعصوم (ع) بين الفقيه والمواطن، وأنَّ من الشروط الأساسيّة في إسلاميَّة الدولة هي العدالة والأمانة، وأنَّ الهدف النهائيّ لهذه الدولة هو إحقاق الحق وإزهاق الباطل.[1]

ومراد الشيخ مغنيّة من العدالة الاجتماعيَّة هو مراعاة الحدود الشرعيَّة التي حدّدها الشارع، لذا يجب في من يتولَّى تنفيذ العدالة أن يكون مدركاً بوضوح للعدالة في جميع جهاتها؛ لذا قرّر أنّه يكفي في رئيس الدولة الالتزام بالشريعة الإسلاميَّة، ولا يلزم فيه أن يكون فقيهاً أو مجتهداً، وأنّ كلّ دولة تعمل بالإسلام هي دولة إسلاميَّة، حتّى لو لم يكن رجالها فقهاء، وكلّ دولة تتجاوز الضوابط الإسلاميَّة لا تكون دولة إسلاميَّة، حتى لو كان الفقهاء على رأس الجهاز التنفيذيّ فيها. فإسلاميَّة الحكومة ترتبط بالفعل وليس بالفاعل، وبالجوهر لا بالقشر والظاهر.[2]

١- محمد جواد مغنية، الخمينيّ والدولة الإسلاميَّة، ص ٦٥.

٢- م. ن.، ص ٦٦.

سيــادة القــانــون:

يعتقد الشيخ مغنية بأنَّ الشريعة الإسلاميَّة هي مصدر القوانين وميزانها، وأنّ من مهام الفقيه استنباط الأحكام الشرعيَّة من الأدلّة التفصيليّة، وبيانها بصورة قوانين واضحة وبعيدة عن التعقيد، وفي حالة عدم وجود نصّ في الكتاب أو السنة، يقوم الفقهاء بالاجتهاد على أساس المبادئ العامّة والمصلحة العامّة.(١)

ويؤكّد الشيخ مغنية أنّه طالما لم يرد نص من الشرع في مجال إدارة النظام السياسيّ، فإنّ على القيادة الإسلاميَّة أن تعمل وفق المبادئ العامّة للأحكام الشرعيَّة. وقد ذهب إلى أنّه لم يَرِد في الشرع نصوص قانونيّة تبيّن شكل الدولة ونظام الإدارة فيها، والسبب في ذلك واضحٌ؛ لأنَّ الإدارة حقيقة فعّالة في حياة المجتمع المتحوّلة دائماً، والحكمة لا تقتضي تقييدها بقانون خاصّ، بل تركت كمنطقة تشريعيّة حرّة، تعمل فيها القيادة الإسلاميَّة بالشكل المناسب لكلّ مرحلة تاريخيّة وظروفها، فتقرّ قوانين الدولة وأنظمتها على أساس المبادئ العامّة للأحكام الشرعيَّة.(٢)

التعدديَــة السياسيَــة:

يذهب الشيخ مغنية في مبحث التعدديَّة السياسيَّة إلى القول بتقسيم خاص، فيقسّم أمور المجتمع بناءً على القواعد العامّة للإدارة من وجهة نظر الإسلام وبالخصوص الإدارة في صدر الإسلام من خلال التأسّي بالنبيّ (ص) إلى نوعين:

١- المسائل القضائيّة، وبشكل عام كلّ الموارد التي تأخذ طابعاً عامّا يخص كلّ الأمَّة، فلا يختار فيها مبدأ التعدديَّة.

١- محمد جواد مغنية، الإسلام بنظرة عصرية، ص ٩٤- ٩٦.

٢- محمد جواد مغنية، الخمينيّ والدولة الإسلاميَّة، ص ٦٧.

٢- القضايا الخاصّة والعلاقات الاجتماعيَّة والأنظمة الاجتماعيَّة والسياسيَّة، فيرتضي فيها مبدأ التعدديَّة إلى حدٍ ما.

ويؤكّد أنّ التقسيمات الإداريّة يجب أن تكون بنحو لا يضر بالتضامن الاجتماعيّ، وأن لا تكون عبثيّة ولغويّة تتبع الرغبات. وعلى أساس ذلك فالملاحظ أنّ التعدّد هو في عين الوحدة، وأنَّ الصحيفة التي كتبها النبي مع اليهود في المدينة، لا تجيز التعدّد في المسائل والقضايا ذات الطابع العامّ التي تهمّ كلّ الأمَّة، مثل الحرب والسلم، وأمور الجيش، والقضاء، والأمن العام، والاقتصاد، والمراكز التجاريّة الكبرى، ومسألة المال، بينما ترى التعدّد جائزاً في القضايا الخاصّة التي تقع ضمن الأنظمة والأطر الاجتماعيَّة.[1]

وقد أرسل الشيخ مغنية في بعض عباراته إشارات إلى حريَّة الناس في بحث النزعة التعدديَّة، فذهب إلى أنّ رئيس الدولة الإسلاميَّة ينتخب من قبل الناس، وما دام أنّ المصلحة العامّة تتحقّق في مثل هذا الانتخاب، ولم يكن فيه عصيان للأوامر والنواهي الإلهيَّة، فإنّ الإسلام يؤيّد حريَّة الناس في هذا المجال. وأكّد أنّه لا يعرف طريقاً غير طريق الرجوع إلى رأي عامّة الناس، ثم قرّر أنّه ومع افتقاد الفقهاء إلى العصمة وعلم الغيب، فإنّ ذلك يؤدّي إلى ضيق دائرة ولايتهم، والأدلّة قاصرة عن إثبات ولايتهم في الدائرة الأوسع، لذا فإنّ الفقيه العادل لا ولاية سياسيَّة شرعيَّة له على الأمَّة، كما لا ولاية له على الأفراد الراشدين.[2]

مبدأ الرضا العامّ والقبول الشعبيّ:

وبما أنّ الشيخ مغنية يعتقد بضرورة الرجوع إلى الأمة والشعب عند اختيار رأس الدولة الإسلامية كما عند تشكيل النظام السياسي، فمن الطبيعيّ حينئذٍ

١- الخمينيّ والدولة الإسلاميَّة، م. س.، ص ٦١.

٢- م. ن.، ص ٥٩- ٦٢.

أن تتوقّف مشروعيَّة الحكومة الإسلاميَّة على كسب رضا الناس. ومن جهة أخرى، هو يرى عدم ثبوت الولاية للفقيه العادل، وأن ولاية الفقيه أو غير الفقيه تُستمد من رضا العامة. وهذا الموقف هو من دون شكٍّ خطوة إلى الأمام في اتجاه النظام الديمقراطيّ.

النتيجـة:

يذهب الشيخ مغنية في بحث محوريّة العدالة إلى قبول مبدأ المساواة السياسيَّة والاجتماعيَّة بين أفراد المجتمع الإسلامي، تبعاً للمساواة بينهم في الخلق، ويرى أنّ إقامة العدل في المجتمع أهمّ مما عداه من أمور. وهو على الرغم من اهتمامه بمفهوم العدالة في المجتمع الدينيّ، إلا أنّه لا يتعرض بالذكر للموانع والضوابط التشريعية التي تحول دون نشوء الطبقية في المجتمع الديني الإسلاميّ.

ويؤكّد الشيخ مغنية في مبحث سيادة القانون ضرورة مراعاة الضوابط الإسلاميَّة، ويرى للقيادة الإسلاميَّة دوراً مهمّاً في تنفيذ القانون وإجرائه. وهو لم يبرز إلا عنوان رعاية الأحكام والضوابط الإسلاميَّة، وقلّما تعرّض إلى الدور الخاصّ الذي يؤديه القانون في المنع من الاستبداد والديكتاتوريّة، وكذلك دوره في تنظيم الصلات والروابط الاجتماعيَّة وعلاقات السلطة.

وأمّا في مبحث التعدديَّة السياسيَّة المبتنية على الحريَّة الإيجابيّة، فالظاهر أنّ الشيخ مغنية يوافق على تأسيس المنظّمات والأحزاب السياسيَّة والاجتماعيَّة، كما لا يظهر مخالفة للتعدديَّة السياسيَّة عند تقسيمه لقضايا المجتمع. ويؤكّد الشيخ مغنية في ما يخص الحريَّة على ضرورة إيمان والتزام التعدديّين والناشطين في الحقل السياسيّ ورعايتهم للموازين الدينيَّة، يشمل جميع أفراد المجتمع الإسلاميّ. وأمّا في ما يرتبط بمبدأ رضا وقبول العامة فإنّه يرى صراحة لزوم الرجوع إلى الرأي العامّ في الأمَّة.

العناصر الخارجيّة في نظريّة مغنية:

مبدأ التوجيه والقيادة المستمرّة:

يذهب الشيخ مغنية في هذا المجال إلى أنّ أمور الدين والدنيا ورئاسة الدولة وتنفيذ الأحكام هي من مهام المعصوم في حال حضوره. وعلى الجميع، راشدين وقاصرين، وعلماء وجهّال السمع له وطاعته. وفي حال غياب المعصوم (ع) فإنّ ولاية الفقهاء العدول تنحصر بالفتوى والقضاء والأمور الحسبيّة، وعليه فولايتهم أضيق من ولاية المعصومين، ومردّ ذلك إلى افتقاد الفقهاء للعصمة وعلم الغيب. وهو يرى أيضاً أنَّ الأدلّة الشرعيَّة قاصرة عن إثبات الولاية للفقهاء في الدائرة الأوسع. لذا فإنّ الفقيه العادل لا يملك أيّة ولاية سياسيَّة شرعيَّة على الأمَّة.[1]

المجتمع الديني:

يرى الشيخ مغنية أنّ الأمَّة الإسلاميَّة أمّةٌ واحدةٌ، وهذه ميزة ذاتيّة فيها، وهي حقيقة تنبع من العقيدة. وفي هذه الأمَّة لم يرد نص في كثير من القوانين الاجتماعيَّة، ما يدلّ على تفويضها إلى العرف والعقلاء، ويمكن في هذا المجال الاستفادة من التجارب الإنسانيَّة ما دامت لا تؤدّي إلى تحريم حلال أو تحليل حرام. إذاً ما يقصده مغنية من المجتمع الديني هو الأمة الإسلامية.

المؤسّسات الرقابيّة وضبط السلطة:

يعتقد الشيخ مغنية بأنَّ الدعوة إلى البر والإصلاح في المجتمع، وبعض مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي من الوظائف المهمّة لعلماء الدين.[2] ولكنّ هذا لا يوجب منع الناس من إعمال رقابتهم، كما لا يوجب تفاوتاً في الشأن الاجتماعيّ بين الفقيه والآخرين.

١- محمد جواد مغنية، الخمينيّ والدولة الإسلاميّة، ص ٥٩.

٢- م. ن.، ص ٦٥- ٧٠.

المشـــاركـــة والمنافســـة السياسيَّـــة الشاملـــة:

أكّد الشيخ **مغنية** مراراً لزوم الاستفادة من التجربة الإنسانيَّة، ما دام أنّ هذه التجربة لا تكون على خلاف موازين الشريعة، ومن جهة أخرى فإنّ ذهابه إلى القول بانتخاب رئيس الدولة الإسلاميَّة من قبل الناس يستلزم بالضرورة القول بمشاركة عامّة الناس في الحياة السياسيَّة. طبعاً هو لم يقترح أيّ سبيل لتبديل الأقليَّة إلى أكثريَّة، كما أنّه لم يبحث أبداً مسألة الرجوع إلى رأي الشعب والركون إلى رأيه عند اختلاف الآراء.

النتيجـــة:

يرى **مغنية** بأنّه لا ولاية سياسيَّة للفقهاء في عصر الغيبة، وعلى هذا فإنّه يلفت النظر إلى أهميّة رأي عامّة الناس، وأمّا في بحث المجتمع الديني فإنّ ما هو محل نظره فقط دور تجمع المتديّنين، لا دور شبكة العلاقات الاجتماعيَّة مع السلطة في المجتمع الديني. وهو لم يبحث أصلاً في مسألة قبول مبدأ الرقابة وتحديد السلطة، ولا دور البنى الاجتماعيَّة الخارجة عن إطار السلطة السياسيَّة، ولا يوجد في كلامه دليلٌ على إمكانيّة مراقبة الناس لعمل رئيس الدولة رغم تأكيده أنَّ هذا الرئيس ينتخب من قبل الشعب.

وأمّا في مبحث المشاركة السياسيَّة الشاملة، فإنّه قد سكت عن كيفيّة تهيئة الأجواء لتبديل الأقليَّة إلى أكثريَّة، وسكت أيضاً عن دور الناشطين السياسيّين، وعن كون الكلمة الفصل في الأمور السياسيَّة هي للناس.

وما يمكن الخلوص إليه وبصعوبة من كلام الشيخ **مغنية** في مسألة المشاركة في الحياة السياسيَّة المقرونة بشيء من الحريّات الفرديّة، هو فقط مبدأ رضا العامّة ويتبعه المشاركة السياسيَّة.

العناصر الذهنية في نظريّة فضل الله:

محورية العدالة:

يرى السيّد فضل الله أنّ هدف السياسة هو إقامة العدل، وأنّ العدالة في الحقل السياسيّ تعني أداء حقوق الحاكم وحقوق المواطنين، فهدف السياسة عنده هو الهدف الأساس نفسه الذي تتبنّاه الأديان الإلهيَّة، وهو إقامة العدل والقسط، والعدل هو خلاصة الشريعة الإسلاميَّة وروحها؛ لذا إنّ هدف السياسة يجب أن يكون إقامة العدل. كما أنّ العدالة لديه تعني ممارسة كلّ عناصر الوجود لحقوقه. والعدالة في الحقل السياسيّ أمرٌ نسبي؛ لأنّه قد يكون للإنسان حقٌّ أحياناً باللحاظ الذاتيّ والشخصيّ، ولكن يزول هذا الحق بلحاظ الظروف والأوضاع والأحوال الواقعية المحيطة به.[1]

وقد أجاب السيّد فضل الله عن السؤال القائل: كيف يُواجه من يأبى الرضوخ لمقتضيات العدالة؟ يجيب: يقابل بطريقة الأنبياء والرسل، فلا يمكن أن نرفع شعار العدالة الاجتماعية ولا نضع الآليات والوسائل الكفيلة بتحقيق هذه العدالة.[2]

سيادة القانون:

يرى السيّد فضل الله أنّ اشتمال الشريعة الإسلاميَّة على بعض القوانين والمبادئ، مثل القصاص، والديّات، والجهاد، هو دليل واضح على ضرورة إقامة الدولة الإسلاميَّة. والدولة الإسلاميَّة تقوم بإجراء هذا النحو من القوانين، ولازم ذلك تمتّعها بالسلطة السياسيَّة. وقد خلُص إلى ذلك من خلال اعتقاده بأنَّ الشريعة الإسلاميَّة تقدّم للبشر القانون الكامل في كلّ جوانب حياتهم

١- مجيد مرادي، أنديشه سياسي سيد محمد حسين فضل الله، ص ٤٦.

٢- السيّد محمد حسين فضل الله، سيرة أهل البيت، ص ٤٣٢.

الخاصّة والعامّة، وتبيّن لهم نظام الحياة حتّى في الأمور الجزئيّة والتفصيليّة، وهي بذلك ترى الإنسان ضمن بنية منظّمة يصل فيها كلّ ذي حق إلى حقه.[1]

التعدديّة السياسيّة:

يرى السيّد **فضل الله** أنّ الخلافات تنشأ من اختلاف الآراء وتضارب المصالح المشتركة في المجتمع الإسلامي الواحد، ما يؤدّي إلى النزعة التعدديَّة، فيؤكّد أنّه لمن الطبيعي أن لا تترك الذهنيّة المنفتحة مجالاً للعصبيّات الحزبيّة والفئويّة؛ لأنّه في مثل هذه الظروف سوف لن يُتحدث عن نشاط فئة في مقابل فئة أخرى، لذا فإنّ الخلافات التي يمكن أن تحدث في مثل هذا الجو هي خلافات واقعة ضمن دائرة واسعة، وهذا يؤدي إلى أن تكون الخلافات الموجبة للتنازع والتجاذب سبباً للتنوّع والتعدّد.[2] ويعتقد السيّد فضل الله أنّ التعدديَّة في عصر الغيبة لا تتعارض مع نظريَّة الإمامة عند الشيعة؛ لأنّه لا دليل شرعي قاطع وواضح – بحسب رأيه – على وحدة وشمولية ولاية الفقيه.[3]

مبدأ الرضا العامّ والقبول الشعبيّ:

لا يرى السيّد **فضل الله** كفاية المقبوليّة الاجتماعيَّة، بل يعتقد بلزوم تحلّي الحكّام بالصفات التي يرضاها الله تعالى في متولّي المسؤوليّات الحياتيّة والاجتماعيَّة؛ وبهذا اللحاظ فإنّ مبدأ قبول العامّة لدى السيد فضل الله يتكامل مع المشروعيَّة الإلهيَّة؛ لأنّه لا يمكن للناس أن يوجدوا المشروعيَّة الدينيَّة. ومن الممكن أن تتوفّر الأهليّة الشرعيَّة في شخص لا يرضى به الناس، وعندما يختار الناس واحداً من مجموعة لديهم الأهليّة الشرعيَّة، فإنّ هذا الشخص المختار يحوز حينئذٍ كلا الشرطين، المشروعيَّة الإلهيَّة والمقبولية الاجتماعيَّة.[4]

١- مجلة حكومت إسلامي، العدد ٢، (صيف ٧٩ هـ.س)، ص ٦.

٢- مجيد مرادي، أنديشه سياسي محمد حسين فضل الله، ص ٧٥.

٣- م. ن.، ص ٧٢.

٤- السيّد محمد حسين فضل الله، حوارات حول السياسة والفكر السياسيّ والاجتماع، ص ٢٠ – ٢١.

النتيجـة:

في ما يخصّ العدالة والمساواة فإنّ السيّد فضل الله ومن خلال تعريفها عملانيّاً يراها علامةً في المجال السياسيّ على أداء حقوق الناس، وحق سيادة البشر. وأمّا في مورد القانون فإنّه يرى أنَّ اتّباع الشريعة الإسلاميَّة هو اتّباع للقانون، وأنّ إجراء وتنفيذ أحكام الشريعة يحتاج إلى قانون ودولة قانونيّة. وهو يصرّح أيضاً بقبول التعدديَّة السياسيَّة، ويرحّب باختلاف في وجهات النظر في داخل المجتمع الإسلاميّ، طبعاً بالمعنى الذي مرّ. وأمّا في مبدأ الرضا العامّ والقبول الشعبيّ فإنّه يعتقد بأنَّ الناس لا يمكن لهم هنا أن يمنحوا المشروعيَّة الشرعيَّة، وفي الحقيقة فإنّ قبول العامّة ليس هو أساس المشروعيَّة.

العنـاصـر الخارجيـة في نظريَّـة فضـل الله

مبدأ التوجيه والقيادة المستمرة:

الولاية في زمان حضور المعصوم (ع) هي من شؤون المعصوم، وللفقيه في عصر الغيبة ولاية على الأمور الحسبيَّة، ولكن هذه الولاية له هي من باب حفظ النظام فقط، فإذا توقّف عليها حفظ النظام فإنّه يمكن القول بها.[1] ويصرّح السيّد فضل الله في رسالته العمليّة بأنَّ من يرى — اجتهاداً أو تقليداً — عدم وجوب طاعة الولي الفقيه لا يجوز له الجهر بالمخالفة بالنحو الذي يؤدّي إلى الإخلال بالنظام العامّ وتفتيت وحدة الأمَّة وإضعاف قوة الجماعة.[2]

المجتمـع الديـنـي:

يعتقد السيّد فضل الله بأنَّ المجتمع مرادفٌ للأمّة الإسلاميَّة، فينبغي أن يكون له خصائص الأمَّة الإسلاميَّة نفسها، وهو يؤمن بأنَّ وجود بعض أمارات

١- السيّد محمد حسين فضل الله، «دين، جامعه، حكومت»، ترجمة مجيد مرادي، مجلة حكومت إسلامي، العدد ٦١، ص ٢١.

٢- السيّد محمد حسين فضل الله، فقه الشريعة، ج١، ص ١٨، المسألة ٢٦.

الديمقراطيَّة في الإسلام – مثل إيكال أمر انتخاب الحاكم مع اختيار المنهج السياسيّ إلى الناس، والرجوع إلى الرأي العامّ عند وجود اجتهادات مختلفة وآراء متنوّعة – لا يعني أبداً أنّ الإسلام يرى الأمَّة مصدراً للسلطة، بل هو إلى هذا الحدّ فقط ينسجم مع الديمقراطيَّة؛ لأنَّ الأمَّة في الموارد التي يُرجع فيها إلى حكمها، على أساس الأكثريَّة أو الاجتماع، لا تستند في حكمها إلى الرأي الشخصي للأفراد، بل تخلص إليه ضمن النطاق الذي أوجبه الله تعالى عليه.[1] ويرى السيِّد **فضل الله** بأنّه على المتديّنين أن يسعوا دائماً إلى إصلاح المجتمع ويعملوا على رقيّه.[2]

المؤسسات الرقابية وتحديد السلطة:

يرى السيِّد فضل الله أنَّ تمام أفكار ورؤى وتصرفات وماضي وحاضر القانون في النظام الديمقراطيّ هي أمام مرأى الناس وتحت حكمهم، وأنّ ملاحظات المجتمع وانتقاداته العُقلائيّة لها تأثير مهمّ على حركة القيادة، وأنَّ الرقابة الإلهيَّة والشعبيَّة توجب بلا شك استواء القيادة على منهج الشريعة. ويؤكّد أنّه يمكن القبول بأيّ نظام حكم يستطيع أن يحفظ النظام العامّ وينشر المبادئ والقيم الإسلاميَّة، طبعاً إذا كان ناشئاً من إرادة الناس، عبر الانتخاب المباشر، أو عن طريق الخبراء، أو بإجماع عامّة الناس. ويرى بأنَّ نظرة الإسلام إلى الإنسان هي بنحو يجعله محل العناية الإلهيَّة، ومحور ومدار عالم الخلق، فالعنصر الوحيد المكلّف والمسؤول هو الإنسان، وتمام الوجود مسخّر له.[3]

المشاركة والمنافسة السياسيَّة الشاملة:

سبق أن أشرنا إلى أنّ السيِّد **فضل الله** قد ارتضى مبدأ التعدديَّة السياسيَّة،

١- السيِّد محمد حسين فضل الله: «قرائت إسلامي أز مفهوم آزادي ودموكراسي»، ترجمة مجيد مرادي، مجلة علوم سياسي، السنة الأولى، العدد ٣، صيف ١٣٧٧ هـ.ش، ص ١٢٧.

٢- السيِّد محمد حسين فضل الله، **فقه الشريعة**، ج٢، ص ٨٢.

٣- السيِّد محمد حسين فضل الله، **المشروع الحضاري الإسلامي**، ص ٧٨.

ولكنّه لم يتعرّض إلى أسلوب ونوع المشاركة السياسيَّة في نموذج الحكم الذي يراه. وفي نموذجه هذا فإنّ بعض أنواع المشاركة لا تُعدّ ممّا يمنح الشرعيَّة للنظام الحاكم،[1] وهو يرى أنّ وجود الأحزاب عامل مهم في إيجاد المشاركة والتنافس والمنع من سيطرة أي جماعة خاصة على الناس،[2] وهو يعتقد بأنّه من اللازم على الفقيه، لأجل منع الاستبداد وسلطة الشخص والوقاية من الخطأ، أن يكون له نظرة منفتحة على المجتمع، وأن يشارك المجتمع عمليّة اتخاذ القرار.[3]

وأمّا في ما يخصّ موضوع الأكثريَّة والأقليَّة في القرآن، فإنّه يصرّح بأنَّ هدف القرآن من طرح هذه المسألة هو إلفات النظر إلى العوامل الزمانيّة والمكانيّة المؤثّرة في حركة الإنسان، لا أنّه يهدف إلى الخوض في مجال الخصائص الذاتيّة والفطريّة للإنسان. والبيان القرآني لا يدلّ إطلاقاً على أنّ فطرة الإنسان هي فطرة منحرفة، ولا يمكن أن يُتوقّع منها إلا الانحراف؛ بحيث يعدُّ المستقيمين على جادّة الصواب قلّةً واستثناءً، وعلى هذا لا تكون الأكثريَّة تجسيداً للحقيقة، كما لا تكون الأقليَّة علامة على الباطل.[4]

ويخلص السيّد **فضل الله** في هذه المباحث إلى أنّه لا يمكن أن يكون الملاك في تشخيص الحق والباطل، والصواب وعكسه، هو عدد الموافقين والمخالفين، بل يجب أن يجري التقييم على أساس المباني الفكريّة الأصيلة، مع التأمّل في العناصر الذاتيّة والواقعيّة للمسألة محل البحث.

وقد ورد عن عليّ (ع) أنّ الحق لا يُعرف بالرجال، بل الرجال يُقاسون ويُعرفون بالحق. كما أنّ العدد الكبير للأنبياء والرسل إنّما كان بهدف تهيئة

١- **كيمياي نظر**، ص ٥٦.

٢- م.ن، ص ١١٥.

٣- السيّد محمد حسين فضل الله، «**ولايت فقيه، شورا ودموكراسي**»، ترجمة مجيد مرادين مجلة «علوم سياسي»، السنة الثانية، العدد الأول (خريف سنة ١٣٧٧)، ص ٣٤.

٤- السيّد محمد حسين فضل الله، **كيمياي نظر**، ص ٤٩٩.

الظروف المناسبة لرجوع أكثريَّة الناس إلى الحقّ، وهذا ما تهدف إليه الحركات الإسلاميَّة في زماننا، من خلال الفعاليّات الثقافيّة التي تدعو الناس إلى الله تعالى.[1]

وفي مسألة كون الكلمة الفصل في مورد الاختلاف هي للأمّة، فهي التي تحسم الخيار إلى هذه الجهة أو تلك، فإنّ فضل الله غير صريح في هذا المجال، ولكنّه وبشكلين متناقضين في بحث نظريَّات دور الأمَّة يخلص إلى أنّه لا يمكن أن تكون الأمَّة الإسلاميَّة مصدراً للقرار، كما لا توجد آليّة محدّدة ثابتة لتشكيل الحكومة الإسلاميَّة.

وهو يرى أنّ الحكومة المطلوبة هي الحكومة التي تنال كلاً من المشروعيَّة الإلهيَّة والمقبوليّة الشعبيَّة. وهو لا يقترح آلية خاصة يمكن أن تُعتمد في كلّ الأزمنة لتشكيل الحكومة الإسلاميَّة، بل إنّه ينكر وجود نموذج لهذه الآليّة من الأساس، ويؤكّد أنّ حفظ نظام المسلمين يتحقّق تارة من خلال اعتماد آليّة الانتخابات، وأخرى من خلال الأخذ بمبدأ شورى أهل الحلّ والعقد، إذا أمكن الوصول إلى نموذج مشخّص من مثل هذه الشورى. ولكلٍ من النبي (ص)، وعلي (ع) تجربة في الحكم، وكلاهما لم يريا نفسيهما بعيدين عن مساءلة الناس بدعوى حقّهما الإلهيّ في الحكم، طبعاً ذلك بعنوان كونهما حاكمين، لا باعتبار موقعيّتهما الإلهيَّة، وحينئذٍ فالمساءلة العامّة تكون للبرنامج لا للشخص.[2]

ويمكن أن يُستوحى من كلمات السيّد فضل الله هذه أنّه يعتقد بأنَّ وجود بعض الإشارات على الديمقراطيَّة في الإسلام، مثل إيكال أمر انتخاب الحاكم أو تعيين اختيار المنهج السياسيّ إلى الناس، والرجوع إلى الرأي العامّ للأمّة

١- السيّد فضل الله، م.س، ص ٤٠١. «إن الحق والباطل لا يقدران بأقدار الرجال، إعرف الحق تعرف أهله واعرف الباطل تعرف أهله».

٢- السيّد محمد حسين فضل الله، حوارات حول السياسة والفكر السياسيّ والاجتماع، ص ١٤٧.

عند وجود اجتهادات مختلفة وآراء متنوّعة، لا يعني أبداً أنّ الإسلام يرى أنّ الأمَّة هي مصدر السلطة، بل هو إلى هذا الحد فقط ينسجم مع الديمقراطيَّة.

وينفي السيد **فضل الله** بوضوح، أن يكون هناك تجانس بين أيّ نظام سياسيّ بما فيه النظام الديمقراطيّ مع الإسلام، ويرى أنَّ مقولة الإسلام الديمقراطيّ هي صناعة بعض المسلمين الذين يعانون من عقدة قصر النظر، ولا يلتزمون بالإسلام كعقيدة ومنهج حياة.[١]

وفي ما يخصّ مبدأ الانتخاب فإنّ السيّد **فضل الله** يرى أنّ الديمقراطيَّة الحديثة تعتقد بمبدأ المشاركة غير المباشرة في الحكم، لذا فإنّ لمبدأ الانتخاب دوراً مهماً جداً في هذه الديمقراطيَّة.[٢]

كما أنّه يمكن للمشورة مع أهل الخبرة والمتخصّصين وممثّلي الشعب أن تشكّل حلاً فاصلاً في المراحل الحساسّة التي تعيشها الأمَّة، والسيد **فضل الله** يؤكّد في هذا المجال على لزوم أن يستعين الوليّ الفقيه في مقام تشخيص المصالح والمفاسد بجماعة من أهل الخبرة المتخصّصين فيما هم متخصّصون به، ثم يصدر حكمه الولائي بناءً على ذلك.[٣]

وأمّا في ما خصّ النظام السياسيّ الذي يرتضيه، فإنّه أكّد في مقابلة أجريت معه على أنّ أي نظام يمكنه حفظ القيم الإسلاميَّة هو نظام مقبول ومطلوب شرعاً.[٤]

١- السيد فضل الله، «قرائت إسلامي از آزادي ودموكراسي»، ترجمة مجيد مرادي، مجلة علوم سياسي، السنة الأولى، العدد٣، (شتاء سنة ١٣٧٧)، ص ١٢٧.

٢- السيد فضل الله، **حوارات حول السياسة والفكر السياسيّ والاجتماع**، ص ١٤٠ – ١٤٦.

٣- السيّد فضل الله، **فقه الشريعة**، ج١، ص ١٨.

٤- مجيد مرادي، **أنديشه سياسي سيد فضل الله**، ص ٧٥.

النتيجـة:

بالرغم من أنَّ السيِّد فضل الله يرى أنّ للفقيه في عصر الغيبة الولاية على الأمور الحسبيَّة فقط، إلا أنّه قد صرّح بإثبات الولاية له عندما يتوقّف على ولايته حفظ النظام العامّ، حتّى أنه حرّم مخالفته في تلك الحالة، طبعاً هو لم يتحدّث عن حدود دائرة الأمور الحسبيَّة في زماننا، وهل تتسع دائرتها لتشمل الشأن السياسي أم لا؟ كما لم يوضّح ما للفقيه وللأمّة من دور في عمليّة إدارة النظام السياسيّ ومقدار ما يتمتّع به كلّ منهما من القدرة في هذا المجال، وأيضاً هو لم يبيّن كيف يمكن لنظريَّة الإمامة عند الشيعة أن تكون من الناحية النظريَّة عامل هداية للمجتمع الإسلامي في عصر الغيبة. وأمّا المجتمع الديني فإنَّ السيّد فضل الله يعتقد بترادفه تقريباً مع الأمَّة الإسلاميَّة، حتّى أنّه قد رفض بعض علائم الديمقراطيَّة في هذا المجتمع.

وأمّا مسألة الرقابة على السلطة فإنّه يرى أنّ للأمّة دوراً أساساً في ذلك، طبعاً أهمّ موضوع في هذا المجال هو حفظ القيم الإسلاميَّة التي لها الأثر الكبير في حركة قيادة المجتمع. وفي ما يخصّ المشاركة السياسيَّة الشاملة، فإنّه يشير إلى مبدأ التمثيل الشعبيّ، ومسألة الشورى، ولكنّه لا يوضّح كيف يمكن تهيئة الجو لتبديل الأقليَّة إلى أكثريَّة، وغاية ما أشار إليه هو أنّه لا الأكثريَّة هي تجسيد للحقيقة ولا الأقليَّة هي علامة على الباطل، بل إنّ أساس التقييم لا بدّ أن يكون هو المبادئ الفكرية الأصيلة.

وأمّا الرجوع والاحتكام إلى رأي الناس، فإنّه تارة يرى رأيهم مساعداً في حل الاختلافات، وتارة أخرى يراه غير مساعد، ويترك المخاطبين حيارى في هذا المجال.

نموذج الولاية العامة

نظـريّة محمـد تقـي مصبـاح اليـزدي

العناصر الذهنيّة

محوريّة العدالة:

يرى اليزدي أنّ العدالة هي إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه ولا تعني بأيّ حال المساواة بين الناس جميعاً، بل ربّما تكون المساواة ظلماً في بعض الأحيان. ومن هنا، إنّ تطبيق العدالة في المجتمع الإنساني لا يؤدّي إلى المساواة بين الأفراد.[1]

ويشير في هذا السياق إلى اختلاف المواطنين في فهمهم وتصوّرهم لمصطلح العدالة فيقول: **«إذا صحّت دعوى اختلاف المواطنين في مفهوم العدالة وتصوّرهم لحدودها، فإنّ ذلك يرجع إلى أنّ الدستور قيّد الوصول إلى بعض المناصب السياسيّة ببعض القيود واشترط في من يشغلها بعض الشروط. ومن هنا، يدعو بعض الأشخاص في بلدنا إلى الليبراليّة والديمقراطيّة الغربيّة، تحت شعار الدعوة إلى كون المواطنين جميعاً من درجة واحدة؛**

١- محمد تقي مصباح اليزدي، الحقوق والسياسة في القرآن، ص ٤٤. (فارسي)

ويحاول هؤلاء إقناع المخاطبين بأنَّ النظام السياسيّ الإسلاميّ يميّز بين الناس ويصنّفهم درجات.»[1]

ويعلّق على هذه التهمة قائلاً:

«نحن أيضاً نعتقد أنّ الناس جميعاً ذوي درجة واحدة، وهم سواء في الإنسانيَّة؛ ولكن لا ينبغي أن نُخدع بهذه المغالطة ونستنتج من تساويهم في الإنسانيَّة ضرورة تساويهم في الحقوق الاجتماعيَّة، فليس التساوي في الحقوق من اللوازم التي لا تنفك عن التساوي في الإنسانيَّة.»[2]

القانون ومحوريّته

يؤمن اليزدي بأنَّ المشرّع الوحيد هو الله تعالى وإذا كان ولا بدّ من ممارسة أحدٍ لدور التقنين، فلا بدّ أن يكون بإذن الله ووفق الأصول التشريعيّة التي جعلها سبحانه وتعالى:

«للتقنين في النظام الإسلامي نوعان من الأهداف والمقاصد لا ثالث لهما: الأهداف الماديّة والأهداف المعنويّة. والقسم الأهم في الإسلام هو القسم الثاني وهو حفظ المصالح المعنويّة التي أوكل الشارع أمر حفظها إلى الحاكم الإسلامي.

وبما أنّ الله هو المشرّع في الرؤية الإسلاميَّة، فلا يحقّ لأحد من الخلق منازعته هذا الحقّ. ولكن لا يعني هذا أنّ الشريعة سدّت باب التقنين في موارد الحاجة، حيث يخلو النصّ الديني من تصريح بالحكم، بل أعطت هذا الحق في طول الأحكام الشرعيَّة وبعد اليأس من العثور عليها إلى بعض الناس، فهم يؤدّون دور التشريع بإذن الله.»[3]

١- محمد تقي مصباح اليزدي، نظريَّة النظام السياسي، ص ٢٤٠. (فارسي)

٢- م. ن.

٣- م. ن.، ص ٦٣- ٦٤.

وهكذا يتّضح أنّ المحور في الحياة الاجتماعيَّة هو القانون الناجز الذي أقرّه الله نفسه ولا يحقّ لأحد تبديله أو تعديله أو الإضافة عليه، إلا بإذن الله وترخيصه. ثم إنّه يحدّد رؤيته إلى صلاحيات الحاكم:

«يكشف لنا التدقيق في سلوك الإمام الخمينيّ أنّ صلاحيَّات الولي الفقيه أوسع بكثير ممّا نصّ عليه الدستور؛ فإنّه يُستفاد من الدستور قبل تعديله أنّ الشعب هو الذي يختار رئيس الجمهوريّة ثم يأتي الوليّ ويصادق على هذا التعيين والاختيار. ولكنّ الإمام في احتفالات تنصيب الرئيس كان يعبّر بقوله: «إنّي أعيّنكم في منصب رئاسة الجمهوريّة.»[1]

التعدديـة السياسيـة

يذكر اليزدي ثلاثة معانٍ لمصطلح التعدديَّة، أحدها المداراة المتبادلة بين المجموعات المتنوّعة التي تشكّل المجتمع، والهدف المبتغى من هذه المداراة هو التعايش السلميّ بعيداً عن الصراع والمواجهة. والمعنى الذي يذكره للتعدّديّة هو الذي يتضمّن دعوى اتفاق الأديان في جوهرها واختلاف الناس في فهمها، والمعنى الثالث هو الذي ينكر وجود حقيقة واحدة بالشكل المفترض للحقيقة والواقع. ولا يصرّح الشيخ اليزدي برفضه للمعنيين الأخيرين، اعتقاداً منه بوجود حقيقة واحدة قائمة خارج أذهاننا نُوفَّق في الكشف عنها تارةً، ويخذلنا التوفيق أخرى، وعلى الرغم من معالجته لهذه المفاهيم في سياق البحث الفلسفي حول التعدديَّة الدينيَّة، إلا أنّه يشير إلى موقفه الإيجابيّ من التعدديَّة السياسيَّة بالمعنى الأوّل:

«في مقام البحث والنظر تعتقد كلّ جماعة، بأنّها محقّة وأنّ غيرها مجانب للصواب، ولكنّ هذا لا يمنع من التعايش على أرض الواقع. وهذا

١- نظريّة النظام السياسي،م. س.، ص ٢٤٠.

المعنى هو شكل من أشكال التعدديَّة التي قد نراها في أكثر من مورد. ففي ميدان السياسة ربما نجد أكثر من حزب أو تكتّل سياسي يختلفون في الأفكار والرؤى، ولكن إذا لم يستطع أحدهم نيل الأغلبيّة التي تسمح له بالحكم وحده، فإنّ عدداً منهم يأتلفون في ما بينهم لتشكيل حكومة تحكم بطريقة واحدة.»[1]

الرضا العامّ والقبول الشعبيّ

يعتقد الشيخ اليزدي بأنَّ الإسلام لم يوصِ بالديمقراطيَّة، وأنّه من الخطأ عدّ البيعة في الفقه السياسيّ الإسلاميّ شكلا من أشكال الانتخاب الديمقراطيّ:

«يرى بعض الكتاب والمتحدثين أنَ البيعة المعروفة في التراث السياسيّ الإسلامي هي مصداق وشكل من أشكال الانتخاب، ويستنتجون من ذلك أنَ النظام السياسيّ الإسلاميّ نظامٌ ديمقراطيّ، إلا أنَ واقع الحال على غير ما يرغب هؤلاء؛ حيث إنَ البيعة تارةً تكون بمعنى الانتساب والانضمام إلى المجتمع الإسلامي (مثل الحصول على الجنسيّة في الدول الحديثة) وأخرى تكون بمعنى إظهار الرغبة بالمشاركة في الجهاد بجد، وثالثةً يقصد بالبيعة بين الشعب والحاكم إضفاء الفعليّة على سلطة الحاكم، وأمّا حقّ السلطة فإنَ الشريعة هي التي تمنحه للحاكم، ولا يمنحه القبول الشعبيَ سوى القدرة على ممارسة السلطة.»[2]

النتيجـة

يُستفاد ممّا تقدم أنّ الشيخ اليزدي لا يرضى بالمساواة بين المواطنين، اعتقاداً منه أنّ الدعوة إلى المساواة تمتدّ جذورها في تربة الليبراليّة. وأمّا في القانون فإنّه يراه محوراً للعمل السياسيّ والاجتماعيّ، مع إشارته إلى أنّ الله

١- فصلية كتاب نقد، العدد ٤١، ١٣٧٧، ص ٣٣٥.

٢- محمد جواد نوروزي، النظام السياسيّ في الإسلام، ص ٢٣٨.

وحده هو المشرّع ولا يحقّ لغيره التصدّي للتقنين، إلا بإذنه وفي طول تشريعاته وأحكامه. ولا يشير إلى الشخص أو الجهة التي أعطيت حقّ التقنين في عصر الغيبة. وربما كان يقصد عدم ثبوت حقّ التشريع للشعب، مباشرة أو بالواسطة، في منطقة الفراغ التشريعيّ. ويرى الشيخ اليزدي أنّ الوليّ الفقيه أعلى من القانون وأرفع، ولا يؤدّي ذلك إلى مخالفته أو اعتدائه وتورّطه في الظلم؛ لأنَّ ملكة العدالة الراسخة فيه تمنعه من الخروج عن جادّة الصواب والعدل. وحول التعدديَّة يؤمن الشيخ اليزدي بالتعدديَّة السياسيَّة بالمعنى الذي يسمح بالتعايش بين المجموعات المختلفة في المجتمع الواحد. وأخيراً يرى أنّ العلاقة بين الحاكم والشعب تنحصر في تمكين الشعب للوليّ من ممارسة صلاحيَّاته التي أقرّتها له الشريعة.

العناصر الخارجية في نظريَّة اليزدي

الهداية والقيادة الدائمة

يعتقد الشيخ اليزدي بعدم إمكان خلوّ المجتمع الإسلاميّ من هادٍ ومرشد، وهذا المرشد هو المعصوم في عصر الحضور (النبي أو الأئمة) وفي عصر الغيبة ينتقل دور الهداية والإرشاد إلى الفقيه؛ حيث إنّ إرشاد الناس وحفظ الإسلام، هما من أبرز واجبات الفقيه، ومن أهمّ مقاصد جعل الولاية له.[1]

المجتمع الديني

يعتقد الشيخ اليزدي بإمكانيّة طرح فكرة المجتمع الدينيّ المثاليّ شرط أن تتوفّر فيه خصائص ثلاث، هي: الواقعيّة، وسبل الوصول إليه بمعنى أن لا يتمّ الحديث عن المجتمع المثاليّ دون تقديم السبل التي تتيح تحقيقه في الواقع الخارجي، إبراز الأهداف النهائيّة والمتوسّطة التي تدعو الناس إلى الميل نحوه والرغبة بالوصول إليه.[2]

١- أنظر: النظام السياسي في الإسلام، م. س.، ص ٢٢٧.

٢- أنظر: م. ن.، ص ٤١٢- ٤١٤.

ثم يبرز الشيخ اليزدي خصائص المجتمع الدينيّ على النحو التالي:

١- علاقة الإنسان بالله عن طريق الوحي من جهة الله نفسه، وعن طريق الدعاء وأداء المناسك والشعائر من جهة الإنسان في علاقته مع الله.

٢- علاقة الإنسان بذاته والاعتقاد بأنّ ما في يد الإنسان من نفسه وبدنه وروحه هو أمانة إلهيَّة.

٣- علاقة الإنسان بالطبيعة، والاعتقاد بكون الإنسان حافظاً لأمانة الله وخليفة له في الأرض.

٤- علاقة الإنسان بالإنسان على قاعدة العدل والقسط والإحسان والبعد عن الظلم والجور الذي يمثّل في الرؤية الإسلاميَّة سبباً من أسباب زوال المجتمع وانحلاله.

وهكذا يعتقد الشيخ اليزدي أنّ المجتمع الدينيّ لا تقوم أركانه، إلا على الإيمان والعمل الصالح، ولهذا المجتمع أعداء يسعون إلى سلب الصبغة التوحيديّة منه.[1]

المؤسّسات الرقابيّة وضبط السلطة

يقبل الشيخ اليزدي فكرة تدخّل الشعب في الرقابة على السلطة والتحكّم في سلوكها، ولكن بشكل غير مباشر ومن خلال المجالس التمثيليّة، كمجلس الخبراء في الجمهوريّة الإسلاميَّة، ولا ينفي حقّ أفراد الشعب بانتقاد الوليّ الفقيه شرط مراعاة الآداب الإسلاميَّة والأخلاق الدينيَّة؛ وذلك لأنّنا:

«نعتقد بأنّ المعصومين وحدهم لا يقعون في الخطأ، ومن هنا لا يدّعي أحدٌ من القائلين بولاية الفقيه عدم وقوع الفقيه في الخطأ والاشتباه في

١- أنظر: **النظام السياسي في الإسلام**، م. س.، ص ٤١٦.

مقامي النظر والعمل. فربّما يخطئ الفقيه وربّما يلتفت غيره من عامّة الشعب إلى خطأه، ومن حقهم توجيه النقد إليه، ولكن لا بدّ من مراعاة الأدب والأخلاق الإسلاميّة والالتفات إلى مكائد الأعداء وسوء استفادتهم من أي نقد يوجّه إلى القائد الولي.»[1]

وحول الرقابة وضبط سلوك السلطة يقول اليزدي:

«يمكن إنشاء مجالس وممثليّات للقائد في كلّ الدوائر الرسميّة تهدف إلى منع المسؤولين من المخالفة وسوء استغلال السلطة. وأمّا القائد نفسه فيتولّى مجلسُ الخبراء الرقابة على سلوكه وتصرفاته.»[2]

ولا يوافق اليزدي على تحديد ولاية القائد الفقيه بفترة زمنيّة محدّدة؛ لأنَّ ذلك سوف يؤدّي، باعتقاده، إلى حرمان المجتمع الإسلاميّ من خبرته وبخاصّة أنّه يفترض أنّ القائد يجب أن يكون الفرد الأصلح للقيام بأعباء الدور الموكل إليه، بل لو فُرِض وجود من هو أصلح منه، فإنّ هذا الأخير لا يأذن عادة للوليّ السابق بترك منصبه، ما دامت تتوفّر فيه الشروط التي تسمح له بأداء دوره على الوجه الأكمل.[3]

المشاركة والتنافس السياسيّ

تقدّم أنّ الشيخ اليزدي لا يرى أنّ الشعب هو مصدر السلطة، بل هو الذي يساعدها على القيام بدورها وأداء وظيفتها. والطريقةُ الأنسب للعثور على القائد الأصلح هي الرجوع إلى مجلس الخبراء.[4]

١- محمد تقي المصباح اليزدي، أسئلة وأجوبة حول ولاية الفقيه، م. س.، ج٢، ص ٦٩.

٢- الحقوق السياسيّة في القرآن، ص ٢٧٤.

٣- م. ن.، ص ٢٧٦.

٤- محمد تقي مصباح اليزدي، أسئلة وأجوبة حول ولاية الفقيه، ج٢، ص ٢٥.

وبناء على ما تقدّم، تتحوّل المنافسة السياسيَّة إلى ميدان تأمين السلطة التنفيذيّة للوليّ الفقيه:

«في النظام السياسيّ الإسلاميّ، لا بدَّ من أن تكون السلطة السياسيَّة منسجمة مع الشعب ومقبولة منه؛ وذلك لأنَّ السلطة التي لا تتمتّع بالقبول الشعبيّ لا يمكنها تطبيق أحكام الإسلام. ومن هنا، كان رأي الشعب وموافقته شرطاً لازماً، ولكنّه ليس كافياً، لتحقّق السلطة السياسيَّة و الدولة الدينيَّة.»[1]

ولا يقدّم الشيخ اليزدي أيّ مقترح لتهيئة البيئة المناسبة لتنمية الوعي والتجربة السياسيَّة للأقليَّة، ويعتقد بعدم وجود قراءات متعدّدة للإسلام فالقراءة الصحيحة هي قراءة واحدة لا يوجد غيرها، وما تعدّد القراءات إلا نتيجة من نتائج الخطأ في الفهم. وأخيراً يرى الشيخ اليزدي أنّ الديمقراطيَّة الحقيقيّة هي ديمقراطيَّة اليونان، وأمّا ما يُمارَس باسم الديمقراطيَّة في عصرنا هذا ليس ديمقراطيَّة صافية صحيحة.[2]

وعلى أيّ حال، عندما نتحدّث عن الديمقراطيَّة لا يجوز أن نوسّع إطارها إلى ميدان التشريع، بل يجب أن تُقصر على ميدان السلطة التنفيذيّة دون غيرها من الميادين، ففي هذا يعترف الإسلام بحقّ الشعب في المشاركة وفق شروط محدّدة.[3]

١- محمد جواد نوروزي، النظام السياسيّ الإسلامي، ص ١٥٠.

٢- م. ن.، ص ١٥٥.

٣- م. ن.، ص ١٥٨.

نظريَّة السيِّد محمد الشيرازي

العنـاصر الذهنيــة

محوريــة العدالـــة

يرى السيد الشيـرازي أنّ «العدل ما يكون كفوًا للواقع... كما إذا أعطى الأجير الذي استأجره بدينار ديناراً ونصفاً، فإن النصف إحسان وليس من العدل.»[1] إذاً، العدل عند الشيرازي هو إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه، ولا يعني بأيّ حال تحقيق المساواة في المجتمع الإنسانيّ، وتمثّل العدالة برأيه ركناً من أركان المجتمع تقوم على أساسه جوانب عدّة منها القضاء، حيث يشير إلى اشتراط صلاحيّة القاضي لتولّي منصب القضاء بكونه عادلاً، ويستند إلى عدد من الكتب الفقهيَّة ليؤكّد هذا المبدأ.[2]

وبما أنّ هذا الشرط في القاضي من الأمور المسلّمة، فإنّ المهمّ بنظره هو التوفيق بين المصالح الفرديّة والمصالح الاجتماعيَّة وربطهما برباط منطقيّ، بحيث لا يؤدّي تحقيق المصلحة الفرديّة إلى الإجحاف بحق المصلحة العامة.[3] وهكذا يحدّد موقفه الصريح من الحقّ والحقوق الاجتماعيَّة بأنَّ الحقّ والحفاظ عليه وعدم التفريط به أمر عقلانيّ وعلى الدول الإسلاميَّة حفظ حقوق الأفراد، كما حفظ حقوق المجتمعات على أساس من العدل والإنصاف.[4]

محوريّـــة القـــانون

يرى الشيرازي أنّ شرط صحّة القانون وجواز الاعتماد عليه والالتزام به هو مطابقته للشريعة وبناؤه على العدل والإنصاف. ومثل هذه القوانين سوف

١- الشيرازي، الفقه: (القضاء)، ج٨٤، ص ١٠.

٢- م. ن.، ص ١٠.

٣- السيّد الشيرازي، الفقه: (الحقوق)، ج ٨٤،ص ٢٦٣.

٤- أنظر: م. ن.، ص ٤٨٤ — ٥٠٠.

تؤدّي إلى تحقيق النظام واستتبابه في المجتمع الإنسانيّ. ويعتقد الشيرازي بأنَّ الزمان والمكان لهما أثرهما على القوانين التي تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

١- القوانين الثابتة التي لا تتغيّر وهي القوانين الكليّة التي أقرّتها الشريعة.

٢- القوانين التي ليس للشريعة في محلّها موقف، بل هي تابعة لتوافق العقلاء مثل قوانين السير وما شابه.

٣- القوانين التي تسنّها الدولة ثم تغيّرها بعد مدّة من الزمن عندما تنتهي مدّة صلاحيّتها ونفعها.

وعلى أيّ حال إنّ القانون باعتقاد الشيرازي هو أحد أهمّ الموانع التي تحول بين الحاكم والاستبداد وتمنع من استقرار الديكتاتوريّة، بل لا يمكن حماية الحريَّة إلا إذا جُعل القانون إطاراً لها وحامياً في الوقت عينه.[1]

التعدديّة السياسيّة

يؤمن الشيرازي بأنَّ نظام الحزب الواحد لا ينسجم مع الرؤية الإسلاميَّة إلى الدولة والسلطة؛ لأنَّ حصر السلطة بحزب واحد هو الاستبداد بعينه. أضف إلى ذلك أنّ حكم الحزب الواحد يؤدّي إلى تضييع حقوق المواطنين الذين لا ينتمون إلى هذا الحزب، وهذا في المحرّمات القطعيّة. ولو قيل: إنّ برنامج الحزب الواحد في الإطار الإسلاميّ هو الإسلام وأهدافه الكبرى، وتطبيق أحكام الإسلام في المجتمع، فلماذا يوجد الحزب الثاني، بل على جميع الناس أن ينضووا تحت إطارحزب واحد للتعاون وضمّ يدٍ إلى يدٍ لإقامة حكم الإسلام وتطبيق شعائره وشعاراته، وفي مقابل هذا الاحتمال يقول: إذا قبلنا فرضيّة التزام الحزب الأول بالإسلام، فلماذا لا نقرّ للحزب الثاني بعرض رؤيته إلى الإسلام وطريقته في تطبيق أحكامه. فكما يحقّ للمجتهدين المختلفين عرض

١- السيد الشيرازي، الفقه السياسي، ج١٠١، ص٣٥٧.

آرائهما على المكلّفين ليختاروا هم المرجعَ الذي يقلّدونه، كذلك يحقّ لكلّ حزب أو جماعة تقديم رؤاها وتصوّراتها على أفراد الأمَّة لتختار الجهة التي تثق بها لتمثيلها وائتمانها على أحكام الشريعة.(١)

ومن الفوائد المترتّبة على التعدديَّة السياسيَّة من وجهة نظر السيد الشيرازي، كونها من أبواب الحريَّة في وجه الأمَّة، وتداول السلطة وتمكين الشعب من تجربة خيارات عدّة في مجال تربية الطاقات الكامنة وتنمية الوعي السياسيّ.(٢)

الرضا العامّ والقبول الشعبيّ

يرى الشيرازي أنّ الدولة ترتكز على الرضا الشعبيّ وقبول العامّة بها؛ والدولة التي تسعى لتطبيق أهدافها بعيداً عن رضا الناس سوف تتورّط في الظلم والقهر، وبذلك تكون قد خَطَت أولى خطواتها نحو الزوال. ومن هنا، على الدولة الإسلاميَّة والحركات الإسلاميَّة التي لم تصل إلى السلطة بعد، أن تُلاحظ وتُراعي آراء الأمَّة وأفكارها وتُقارن بين ما تتبنّاه من أفكار وشعارات وبين ما تتبنّاه الأمَّة؛ وذلك لأنَّ رأي الأمَّة قد يجبر كلّ ضعف أو خلل في الدولة وقد يكسر شوكتها ويفتّ من عضدها إذا كانت قائمةً. فعندما ترى الأمَّة أنّ الهيئة الحاكمة قاصرة عن تلبية طموحاتها المشروعة، فسوف تنفصل عنها وتُسقطها، ولا يمكن لأيّ نظام سياسيّ أن تقوم له من دون الناس قائمة.(٣)

العناصر الخارجية في نظريَّة الشيرازي

مبدأ الهداية والقيادة المستمرّة

يصرّح السيد الشيرازي بأنَّ الله جعل الولاية على المجتمع الإنسانيّ في عصر الغيبة، من دون توسيط الشعب، للفقهاء العدول، معتقداً أنّ المجتمع الإنساني لا

١- أنظر: **الفقه السياسي**، م. س.، ج١٠١، ص ٣٧١.

٢- م. ن.، ص٣٥٨.

٣- م. ن.، ص ٢٣٤.

يصل إلى الصلاح دون هذه الولاية الإلهيَّة.[1]

وأمّا حول حدود هذه الولاية المجعولة للفقهاء، فهو يرى أنّها أوسع دائرة من الأمور الحسبيَّة وأضيق من دائرة الولاية المجعولة للمعصومين وهي بالتالي تشمل الشؤون العامّة التي تتوقّف عليها إدارة المجتمع ولا تدخل في دائرتها الشؤون الخاصّة لأفراد الأمَّة، وهي مقيّدة بمصالح الأمَّة فلا يجوز للفقيه أن يُمارس صلاحيَّاته بما لا ينسجم مع المصلحة العامّة للمجتمع. والمرجع في تشخيص المصلحة العامّة هو مجلس المراجع الذي يتولّى قيادة الأمَّة. وإذا أردنا أن نحدّد دائرة صلاحيَّات الفقهاء من وجهة نظر السيد الشيرازي بعبارة أخرى نقول: إنّ هذه الصلاحيَّات محدودة أولاً بمصلحة المجتمع، وثانياً بحدود الأحكام الشرعيَّة الفرعيّة فلا يُسمح للفقيه بسنّ قوانين تخالف الأحكام الشرعيَّة.[2]

وعلى الرغم من هذا الإطار النظريّ العامّ الذي يتبنّاه السيد الشيرازي، والذي تقدّمت الإشارة إليه في أبحاث سابقة، إلا أنّه في هذا المجال يصرّح بأنَّ الشعب، الذي كان يوليه الثقة في موارد أخرى، عاجز عن إدارة الشؤون العامّة ورسم الخطوط الكبرى والسياسات العامّة، ويحكم عليه بفقدان الأهليّة لتدبير أموره لو تُرك دون وليّ عليه.[3]

المجتمـع الدينـي

يعتقد السيد الشيرازي بأن المجتمع الديني الإسلامي، هو الأمة الإسلامية الواحدة. وتستفاد ضرورة تأسيس هذا المجتمع، من وجهة نظره، من الآيات التي تدعو إلى ذلك بصراحة أو بشكل غير مباشر كقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾[4]، وهو يعتقد أن مثل هذه الآية تفترض مسبقاً

١- السيّد محمد الشيرازي، الفقه: الاجتهاد والتقليد، ص ٢٢٦- ٢٢٧.

٢- السيّد محمد الشيرازي، الفقه: (البيع)، ج٥، ص ١١- ١٢.

٣- م. ن.، ص ٨- ١٣.

٤- سورة الأنبياء: الآية ٩٢.

تحقق هذه الأمة الواحدة. ولا يرى الشيرازي أنَّ تنوّع مكونات الأمة الإسلاميّة قوميا ولغويا وعرقيا بل ومذهبيا، يمنع من تحقق الوحدة بين المسلمين جميعاً على أساس الإسلام. ويستشهد لإثبات إمكان تحقق هذه الوحدة بتوحد الهند على الرغم من تنوع المجتمع الهندي، واختلاف مكوناته.[١]

المؤسسات الرقابية:

يتحدّث السيّد الشيرازي عن الرقابة على عمل الجهاز الحاكم في النظام السياسي الإسلامي، بأشكال مختلفة؛ حيث يستعرض كغيره من الذين كتبوا في هذا المجال، بعض المفاهيم الإسلامية التي ترتبط بمفهوم الرقابة وضبط السلطة وتخضعها لرقابة المجتمع الإسلامي، ومن ذلك حديثه عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكذلك طرحه لقضية الشورى بوصفها عنصراً أساساً من النظام الإداري الإسلامي، ويشير في عدد من المواضع من كتبه المتنوعة إلى مسألة تشكيل الأحزاب في المجتمع الإسلامي. وهذا هو العنصر الذي يميز طرحه عن سائر الطروحات المقدمة في هذا المجال.[٢]

نظريَّة نعمة الله صالحي نجف آبادي

العناصر الذهنية في نظريَّة صالحي نجف آبادي

محورية العدالة

ينطلق صالحي نجف آبادي في معالجته لمفهوم العدالة من فضاء الفقه؛ حيث يعدّ الفقهاء العدالة شرطاً في القاضي وإمام الجماعة وهكذا، وقلّما يلتفت إلى العدالة الاجتماعيَّة أو السياسيَّة، فيقول مثلاً خلال حديثه عن شروط الفقيه الوليّ والحاكم الإسلاميّ:

«لقد ورد في الرواية عن المعصومين (ع): «من رأى سلطاناً جائراً مستحلاً

١- الشيرازي، الفقه: (الدولة الإسلامية)، ص ١٠.

٢- المصدر نفسه، ص ٦٧ و ٣٦٥ و ٣٥١.

لحرم الله، ناكثاً لعهد الله مخالفاً لسنّة رسول الله (ص) يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان، فلم يغيّر عليه بفعل ولا قول كان حقاً على الله أن يدخله مدخله».[1]

ويمكن اكتشاف موقفه من العدالة الاجتماعيَّة من خلال استناده المتكرّر إلى دستور الجمهوريّة الإسلاميَّة؛ حيث يدلّ ذلك على رضاه بما ورد في الدستور حول هذا المفهوم.

محوريّـة القـانـون:

يرى الشيخ صالحي نجف آبادي أنّ الأهمّ من القانون هو من ينفّذه، والقانون نفسه يجب أن يكون خاضعاً للشريعة وملتزماً بإطارها، وأمّا رأي الشعب وموافقته فيجب أن يوضع في طول التشريع الإلهيّ وليس في عرضه وموازاته:

«السلطة الفعليّة هي للقانون الإلهيّ والقيم الإلهيَّة، وبعد ضمان تحقيق هذه القيم يفتح الباب بوجه الشعب ليعطي رأيه. والقانون الإلهي يعطي صلاحيّة السلطة وإدارة المجتمع للفرد الأكثر تحلّياً بهذه القيم. وعلى أساس هذه الخصال والخصائص تدعو الشريعةُ الأمَّةَ إلى انتخاب هذا الفرد وتأييده.»[2]

ويحاول الشيخ صالحي نجف آبادي تبرير اعتقاده بكون منفّذ القانون أهمّ من القانون نفسه، ببيان أنّ منفّذ القانون يجب أن يكون فقيهاً عالماً بالفقه قادراً على اجتراح القوانين من الفقه، ولمّا كان طرح الدولة الإسلاميَّة يفترض أنّ أكثريَّة الأمَّة من المسلمين كان من الطبيعي أن يختار هؤلاء الشريعة الإسلاميَّة لتكون أساساً لقوانينهم، ويختاروا بالتالي الفقيه ليكون مديراً ومدبّراً لهذه الدولة.[3]

١- تحف العقول، ص ٥٠٥. أنظر: نعمت الله صالحي نجف آبادي، **ولاية الفقيه حكومة الصالحين**، ص ١٥٦.

٢- م. ن.، ص ٧٧.

٣- أنظر: م. ن.، ص ١٠١.

ويشير في سياق الحديث عن العلاقة بين الحاكم والأمّة إلى بناء هذه العلاقة على التعاقد؛ «لأنّ كلّ عقد بين طرفين يولّد التزامات وحقوقاً متبادلة للطرفين، يجب عليهما الالتزام بمفادها لقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾»[1]

التعدديّة السياسيّة

قلّما يلاحظ المتتبّع لآراء الشيخ صالحي نجف آبادي وأفكاره توقّفه عند التعدديّة ولا يمكن نسبة ذلك إليه إلا من باب الحدس والاستنباط كما ربّما يستفاد من عبارته الآتية:

«بين ولاية الفقيه بشكليها الخبري والإنشائي فرق؛ وذلك أنّ الشكل الأوّل يُراد منه كون الشعب وسيلة للكشف والإخبار عن الفقيه وليس له دور إعطاء الصلاحيّات وإضفاء الصبغة الواقعيّة عليه. بينما في الشكل الثاني، الولاية بالمعنى الإنشائي، الأمّة هي التي تمنح الفقيه هذه الصلاحيّات وتعطيه إيّاها لتضفي عليه صبغة الولاية الواقعيّة. ولازم هذا النوع احترام رأي الشعب وإعطاؤه معنى. وأنّ العقل الفطريّ يقضي بأنّ إلزام الناس بحاكم لا يريدونه مخالف للنظرة السليمة. والحالة الطبيعيّة للدولة والحاكم أن يكونا مرادين من القلب ومقبولين من قبل الأمّة، مع الالتفات إلى وجوب بناء هذا الرضا والقبول وفق المعايير الإلهيّة الإسلاميّة».[2]

وهذه العبارة ربّما يُستفاد منها رضاه بالتعدد؛ وذلك أنّه يشير في عبارته إلى ضرورة رضا الأمّة عن الحاكم وتأييدها له؛ والأمة ليست كتلة واحدة غالباً، بل هي تجمّع لمجموعات متنوّعة؛ وما يدعو إلى التردّد في نسبة هذا المعنى إليه هو أنّه يتحدّث عن الأكثريّة في مقابل الأقليّة ولا يعني هذا بالضرورة تعدداً وتعدديّة.

١- سورة المائدة: الآية ١.

٢- تحف العقول، م. س.، ص ٥٧- ٥٨.

الرضـا العـامّ والقبـول الشعبـيّ

يرى الشيخ صالحي نجف آبادي أنّ الشعب هو القوّة المحرّكة الأساس للمجتمع، فإنّ للقبول الشعبيّ العامّ دوراً واضحاً في بناء السلطة:

«من الواضح أنّ كلّ من تختاره الأكثريَّة وتولّيه القيادة يكون حاكماً فعلياً؛ وذلك لأنَّ الشعب هو مركز الثقل في المجتمع والقوّة المؤثّرة فيه. وعليه فإنّ الشعب هو الذي يمنح السلطة للحاكم، ويضفي عليه الحاكميّة الفعليّة، وفي النصوص الدينيَّة ما يدلّ على هذه الحقيقة.»[1]

ويستند إلى كلام الإمام الخمينيّ (ره) لتأييد رؤيته هذه وينقل عنه عبارته المشهورة: «**المعيار هو رأي الأمّة**»، ويشير كذلك إلى الأصل الخامس من الدستور؛ حيث ينصّ على مجموعة من الشروط، لا بدّ من توفّرها في الوليّ، منها حيازته رأي الأكثريَّة وموافقتها على توليته.

العنـاصر الخارجيّـة في نظريَّـة الشيخ صالحـي نجف آبادي

الهدايــة والقيــادة المستمــرة

يرى الشيخ صالحي نجف آبادي أن من العناصر الخارجية في نظريَّة السلطة مفهوم الهداية والقيادة وذلك أنّ:

«ولاية الفقيه معناها تولية الشريعة الفقهاءَ العدولَ لقيادة الأمّة؛ وذلك لأنّه لا يحقّ لأفراد الشعب اختيار غير الفقيه للقيام بأعباء إدارة المجتمع والسلطة عليه. هذا كلّه إذا أخذنا الولاية بالمعنى الخبريّ. وأمّا الولاية بالمعنى الإنشائي فتعني أنّ على الأمّة أن تولّي على نفسها من الفقهاء أكثرهم لياقة وأهليّة للقيام بأعباء إدارة المجتمع الإسلامي.»[2]

١- تحف العقول، م. س.، ص ٦٨.

٢- تحف العقول ، م. س.، ص ١٥٠.

«ومن هنا، فإنَّ الشعب هو الذي يختار الفقيه ويولّيه مسند القيادة، ولو فُرض وجود أكثر من فقيه يجمع شروط الولاية، فإنَّ الوليَ الفعليَ هو من تختاره أكثريَّة الأمَّة عن طريق الخبراء المختارين من قبل الأمَّة مباشرة وبالاقتراع الشعبي.»[1]

المجتمـع الدينـي:

يبدو من تتبّع كلمات الشيخ صالحي نجف آبادي وأفكاره، أنّ المجتمع الديني لا يختلف كثيراً عن مفهوم الأمَّة ومن ذلك حديثه عن تولية الأمَّة فرداً أو جماعة مسؤوليَّة عمل من الأعمال، فلا يحقّ لهذا الفرد أو الجماعة تجاوز الصلاحيَّات الممنوحة لهم وهم أولى من غيرهم بالتصرّف في هذه الدائرة المحددة لهم.[2]

المؤسّسـات الرقابيـة

يهتمّ الشيخ صالحي نجف آبادي عند الحديث عن المؤسّسات الرقابيّة بنموذج صدر الإسلام. وهو يعتقد بأنَّ المشورة من المفاهيم المركزيّة في ضبط السلطة وممارسة الرقابة عليها، بل يرى أنّ إعمال الولاية والتصدّي للعمل العامّ متأخّر في الرتبة عن المشورة:

«...ومن هنا، نرى أنَ النبيّ (ص) عندما كان يستشير أصحابه كانوا يخالفونه الرأي، ولم يكن أحدٌ منهم يرى أنَ الاختلاف في الرأي يتنافى مع قوله تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ﴾، بل إنّه (ص) كان يعمل في بعض الأحيان وِفق ما يشيرون عليه. ومن هنا، يبدو أنَ العمل وممارسة الولاية متأخِّر في الرتبة عن المشورة، ولا يجوز العمل قبل المشورة. وربما يمكن القول: إنّ المشورة أشبه ما تكون بمرحلة التفكير الجماعيّ قبل اتخاذ القرار، وبخاصّة عندما يكون الحديث عن الولي غير المعصوم.»[3]

١- **تحف العقول**، م. س.، ص ٧٢.

٢- م. س، ص٢١٩.

٣- م. س، ص ٢٦٤-٢٦٦.

المشاركة والتنافس السياسيّ

يعتقد الشيخ صالحي نجف آبادي أنّ تصوُّرنا لمفهوم ولاية الفقيه مرتبط بدرجة الوعي السياسيّ عند الأمَّة؛ «إنّ من لوازم ولاية الفقيه بالمعنى الخبري ما يأتي: لمّا كان أفراد الأمَّة لا حقّ لهم باختيار الحاكم، فلا داعي ولا ضرورة لتطوّر الوعي السياسيّ عند الأمَّة؛ حيث إنّها لن تمارس عمليّة الاختيار في يوم من الأيام، وأمّا في الولاية بالمعنى الإنشائي فإنّ هذا الغرض لا يتمّ إلا إذا تمتّعت الأمَّة بالوعي السياسيّ الكافي لاختيار الولي ومنحه صلاحيّات الحكم».[1]

ولا يتوقّف الشيخ صالحي نجف آبادي عند مسألة تحوّل الأقليَّة إلى أكثريَّة، وفتح الباب بوجه هذا الاحتمال، ولكنّه على أيّ حال يرى أنّ تعدّد الآراء يقلّل من احتمال الخطأ.[2]

ومن مصاديق وتطبيقات مفهوم المشاركة عند الشيخ صالحي نجف آبادي أنّه لا يعطي الوليّ الفقيه حقّ التدخّل في تشخيص الموضوعات التي لا يملك فيها خبرةً كافيةً أو تخصّصاً؛ وذلك لأنّ هذه المهمّة من اختصاص أهل الخبرة في هذه القضايا، وهي جزء من مهام المجلس النيابيّ، فإن دور هذا الأخير هو تشخيص الموضوعات وإبداء الرأي في المشكلات التي تواجه المجتمع، وليس دوره ممارسة الولاية؛ حيث إنّ ممارسة الولاية تأتي بعد تشخيص المجلس واللجان المتخصّصة في الموقف من القضايا المطروحة.[3]

١- تحف العقول، م. س.، ص ٥٤- ٥٥.

٢- م. س، ص ١١٤.

٣- أنظر: م. س، ص ٢٧٧.

نظريَّة الشيخ حسين علي منتظري

العناصر الذهنيّة في نظريَّة منتظري

محورية العدالة:

يتّفق الشيخ منتظري مع غيره من الفقهاء في الموقف من التعريف المتداول فقهيّاً للعدالة، وهو تعريفها بأنّها ملكة نفسيّة تمنع عن الوقوع في المعصية، وهو يرى أنّ العدالة شرط في مناصب عدّة، بحسب الرؤية الفقهيَّة، وذلك من إمامة الجماعة إلى القضاء إلى الولاية. ولا يعني العدل بالمعنى الاجتماعي عند منتظري المساواة بين جميع الأفراد، بل هو إعطاء كلّ ذي حق حقه، وتكليفه بحسب طاقته؛ حيث ليس من العدل تكليف المرء أكثر مما يطيق.[1]

وعليه فإن العدالة من الشروط التي لا بدّ من توفّرها في الحاكم بحسب النظريَّة السياسيَّة الإسلاميَّة:

«لأن الظالم لا يحقّ له أن يمارس أيّ سلطة على المسلمين. وقد دلت على هذا الأمر الأدلّةُ الشرعيَّة من الآيات والروايات، فضلاً عن الدليل العقلي الذي يحكم بعدم صحة تولية الظالم. ومما يدلّ على عدم صلاحيّة الظالم للولاية، كلُّ ما ورد في ذمّ الجور والظلم وحرمة مساعدة الظالم وتقويته والتعاون معه، وكلّ ذاك من الأدلّة المُحْكَمة الدالّة على اشتراط العدالة في الحاكم.»[2]

محورية القانون:

تمثّل الشريعة محور القانون وإطاره العامّ في نظريَّة الشيخ منتظري، ويبرّر الحاجة إلى التقنين بما يستجدّ من وقائع في حياة الإنسان ممّا لم يرد فيه نص

١- حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه، ج٢، ص١٠٨.

٢- م. ن.، ج٢، ص٤٨.

في أصل الشرع. والمجلس النيابيّ هو الذي يؤدّي هذا الدور ويتولّى هذه المهمّة، وهو يشبه في عمله عمل المجالس النيابيّة في الأنظمة الديمقراطيَّة مع فارقٍ وحيدٍ هو التزام المجلس النيابيّ في الدولة الإسلاميَّة بالشريعة بوصفها إطاراً لا يمكن تجاوزه في التقنين.[1]

التنوّع والتعدديّة السياسيَّة

يرى الشيخ **منتظري** أنّ فسح المجال للأمّة لاختيار القائد أو التدخّل في اختياره، ولو بواسطة الخبراء يفتح الباب في وجه التعدديَّة السياسيَّة ويرفع القيودَ عن المشاركة؛ حيث إنّ المشاركة في انتخاب الحاكم أشبهَ ما يكون بالعقد اللازم، وعلى الفقيه المنتخب الالتزامُ بحدود العقد بينه وبين المحكومين. ولكنّه لا يحدّد مستوى التعدّد والتنوّع السياسيّ، ولا يدخل على خطّ عرض التفاصيل المرتبطة بهذا الأمر. وعلى أيّ حال لا يمكن أن يستفاد من كلماته حول التعدديَّة أكثر من قبوله أصل المفهوم دون التعرّض لتفاصيله وجزئيّاته.

الرضا العامّ والقبول الشعبي

يمكن نسبة الموافقة على اشتراط رضا العامّة في ولاية الفقيه ورأس الدولة، إلى إلى منتظري، بالنظر إلى موقفه الإيجابيّ من فتح الباب في وجه الأمَّة لانتخاب الحاكم أو المشاركة في انتخابه. وما يدلّ على موقفه هذا أنّه يرى أنّ الشريعة أمضَتْ ووافقَتْ على تدخّل الأمَّة في اختيار القائد، ولكنّه سكت عن عدد من التفاصيل المتعلّقة بهذا الأمر مثل: كيفيّة الانتخاب، وسن المقترعين والشروط التي يجب أن يتحلّوا بها، وقد ترك كثيراً من التفاصيل إلى العقل الإنسانيّ ليحدّد هو، ما يجوز منها وما لا يجوز. الأمر الذي يختلف من زمن لآخر ومن بلد لآخر. بل يرى الشيخ **منتظري** أنّه من الممكن سدّ باب الانتخاب في وجه الأمَّة عندما لا تكون مؤهلة لهذا الأمر لعدم وعيها وانخفاض رشدها

١- أنظر: **دراسات في ولاية الفقيه**، م. ن.، ج٣، ص ١١٩.

السياسيّ. وفي مثل هذه الحالة يرى أنّ من المناسب الاهتمام بالشروط الكيفيّة والتركيز على نوعيّة من يُسمَح لهم بالمشاركة في الانتخاب.[1]

العناصر الخارجية في نظريَّة الشيخ منتظري

مبدأ الهداية والقيادة المستمرة:

يرى الشيخ منتظري أنّ الله لم يترك الإنسانَ وشأنَه، بل أخذ بيده من خلال إرسال الأنبياء ليتولَّوا هدايته، وقد ابتدأت الإنسانيَّة بالنبوة وسوف تنتهي بها. ومن أهمّ وجوه الهداية النبويّة بحسب منتظري تولّيهم للسلطة وقيادتهم المجتمع إلى شاطئ الأمان، وفي فترة عدم وجود المعصوم نبياً كان أم إماماً، يتولَّى الفقيه هذه المهمّة بالنيابة عن المعصوم.[2] ولا يوافق منتظري على نظريَّة التنصيب العام للفقيه، بل يعتقد بأنَّ ما يُستفاد من الروايات هو الشروط التي لا بدّ من توفرها في الحاكم، والشعب هو الذي يتولَّى اختيار الفقيه الذي تتوفّر فيه هذه الشروط.

المجتمع الديني

يرى الشيخ منتظري أنّ المجتمع الدينيّ هو مجتمع مدنيّ بشرط الالتزام بالضوابط والمقرّرات الدينيَّة فيه، ولا يميّز المجتمع الديني عن غير الديني إلا قضيّة الالتزام بالأحكام والقيم الدينيَّة. مع الإشارة إلى أنّ المجتمع الدينيّ يمتاز بإشراف الفقيه على السلطات الثلاث فيه، ولكن مع ذلك لا يسدّ الفقيه باب المشاركة الشعبيَّة والاجتماعيَّة، بل يبقى لأفراد المجتمع دورهم في انتخاب الفقيه كما في انتخاب غيره من الناشطين السياسيين.[3]

١- دراسات في ولاية الفقيه، م. س.، ص ٥٧٨.

٢- منتظري، م. ن.، ج١، ص ٤٠٧.

٣- م. ن.، ص ٤٢١.

المؤسسات الرقابية وضبط السلطة السياسيَّة:

يعطي الشيخ منتظري للأمّة الحقّ في الإشراف على السلطة السياسيَّة، بالنظر إلى دورهم في الانتخاب الذي هو تعبير آخر عن التوكيل، وبالتالي تنطبق على المنتخب بعض أحكام عقد الوكالة إن لم نقل كلّها. ومن هنا نجد أنّ منتظري يعطي للشعب حقّ الإشراف على السلطة والناشطين فيها، ويرى أنّ السلطة بما هي كيان قائم لا تنعزل بمجرد ارتكاب خطأ أو معصية جزئيّة لا تضر بطبيعة دورها وأدائها ولكن إذا انحرفت بالكامل عن المهامّ الموكلة إليها فإنّها تُقال وفق قوانين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.[1]

هذا حول السلطة بما هي كيان كامل، وأمّا بالنسبة للأفراد فإنّهم كذلك يخضعون لقانون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويجوز للأمّة أن تثور على الحاكم الفاسد وهذا الجواز يُستفاد من عدد النصوص الدينيَّة الواردة عن الأئمة (ع).[2]

المشاركة والتنافس السياسي

يعتقد الشيخ منتظري بضرورة تأسيس السلطة السياسيَّة في عصر الغيبة، ولا نحتاج إلى دليل خاصّ يدلّ على ذلك، بل يكفي الاستناد إلى ما يحكم به العقل حول وجوب ذلك واختيار الحاكم الصالح لإدارة هذه السلطة. وبعد اختيار الأمَّة للحاكم وتوليته يصبح هو الآمر الناهي، وسوف تكون دولته دولة فرديّة، ولكن أدلّة الشورى ووجوب المشورة تلزِم الحاكمَ والمحكومَ بالتشاور واختيار الأصلح من المواقف والقرارات.[3]

ومن هنا يلزِم منتظري الشعبَ بالمشاركة في الانتخابات، ويرى أنّ مقاطعة

١- دراسات في ولاية الفقيه، م. س.، ص ٥٧٦.

٢- م. ن.، ج٢، ص ٣٦٦.

٣- م. ن.، ج١، ص ٤٥- ٤٦.

الشعب للانتخابات معصية، وإذا لم يستطع الحاكم إلزامَ الشعب بالمشاركة يصبح رأي الأقليَّة المشارِكة هو المعيار.[1] ولا يتوقّف الشيخ منتظري عند قضيّة تهيئة الأجواء المساعدة على تحوّل الأقليَّة إلى أكثريَّة، ولكنّه يقول حول الأقليَّة والأكثريَّة ما حاصله: إنّ من اللوازم الضروريّة لحفظ النظام واستقرار الأوضاع الاجتماعيَّة، الحدّ من الحريّات الفرديّة، بما ينسجم مع المصلحة العامّة، بل عندما ينخرط الإنسان في الحياة الاجتماعيَّة عليه أن يتخلّى عن بعض أفكاره وآرائه الخاصّة ويحتفظ بها لنفسه، وعندما يدور الأمر بين خيارين يحقّقان مصلحةَ المجتمع، أو يُعتقَد أنّهما يحقّقانها، لا بدّ من اختيار أحدهما في مقام العمل، ومن الطبيعيّ أن يَختار رأيَ الأكثريَّة ويَعمل به. وهذا لا ينتقص من حقّ الأقليَّة، فإنّنا لو فعلنا العكس لما كان تصرّفاً عقلائيّاً؛ لأنَّ العقلاء يقرّون ترجيحَ رأي الأكثريَّة على رأي الأقليَّة ولا يقرّون العكس.[2]

نظريَّـة الإمـــام الخميـــنيّ

العنـاصر الذهنيــة

محوريّــة العدالـــة:

يمكن القول: إنّ العدالة من المفاهيم المركزيّة في تراث الإمام الخمينيّ؛ حيث نجد مفهوم العدالة الاجتماعيَّة يتكرر حوالي ٤٧١ مرة في كتبه، ومفهوم العدل ٣٨٢ مرة، وكلمة عادل تتكرر ١٧٣ مرة، وكلمة قسط تتكرر ٥١ مرة.

ويستفاد من تراثه أنّ العدالة عنده مساويةٌ للحقّ والحقيقة في مقابل الظلم والباطل. وعلى حد تعبيره:

«العدالة تعني عدم الظلم وعدم الرضوخ له، بل ربما يمكن اختصار برنامج التشيع بأنه بـ لا تكن ظالماً ولا مظلوماً.»[3]

١- أنظر: دراسات في ولاية الفقيه، م. س.، ص ٥٧١.

٢- م. ن.، ج٢، ص ٣٥٨.

٣- مجموعة الآثار، ج٢، ص ١٨٣؛ وشرح حديث جنود العقل والجهل، ص ١٤٨.

وفي رسالته العمليّة يعرّف العدالة بأنّها ملكة نفسانيّة راسخة تبعث على ملازمة التقوى.[1]

ويكشف التدقيق في كلمات الإمام الخمينيّ عن أنّ العدالة من وجهة نظره ليست أمراً فرديّاً فحسب، بل يبدو البعد الاجتماعيّ عنده بشكل جليّ، بل إنّ العدالة الاجتماعيَّة من وجهة نظره هي أبرز خصائص الدولة الإسلاميَّة التي يجب عليها السعي في ردم الهوّة بين الأغنياء والفقراء أو التقليل منها، ونشر ظل العدل الإلهيّ على الأرض.[2]

ولا يكتفي الإمام بالحديث عن العدالة في الجانب الاقتصاديّ، وإنّما يدعو إلى العدالة في توزيع المناصب والفرص؛ ولطالما أكّد أنّ الإسلام الذي يدعو إليه هو الإسلام الذي لا يرضى بأيّ لون من ألوان الظلم، بحيث يكون رأس الهرم وقاعدته سواء في مواجهة القانون.[3]

ويقدّم رؤيته لتوازن السلطة في الإسلام وضمان عدم انحرافها فيقول:

«إن أفضل السبل لتحقيق توازن السلطة الإسلاميَّة، وضمان عدم انحرافها من خلال سيطرة فرد أو مجموعة عليها، أن ينص الدستور على توزيع مراكز القوى بين السلطات، وفق قيم عادلة، بحيث يسمح لكل واحدة من السلطات الرقابة على غيرها.»[4]

وبكلمة مختصرة يرى الإمام الخمينيّ (ره) أنّ الدولة الإسلاميَّة تهدف في مجال العدالة الاجتماعيَّة إلى التخفيف من حدّة التفاوت الطبقيّ وحماية مصالح

١- أنظر: تحرير الوسيلة، ج١، مسألة ٢٨، من باب التقليد.

٢- الإمام الخمينيّ، صحيفة النور، ج٦، ص ٥٢٥.

٣- م. ن.، ج٩، ص ٤٢.

٤- أحمد جهان بزركي، انديشه سياسي إمام خميني (الفكر السياسيّ عند الإمام الخمينيّ)، ص ٢٤.

الفقراء، وتوسعة فرص المشاركة، ومحاربة الإثراء الفاحش، والحرمان.[1]

محوريّة القانون

وكما تمثّل العدالة ركناً أساساً من أركان الفكر السياسيّ عند الإمام الخمينيّ وهدفاً، يمثّل القانون إطاراً على الصعد كافّة. فالدولة الإسلاميّة عنده هي دولة القانون الذي يحمي جميع المواطنين ويُطبَّق عليهم، ويشمل في إلزاماته الحاكمَ الأعلى نفسَه الذي لا يجوز له بأيّ حال تجاوزَ القانون والخروج عن مقتضياته.[2]

ويؤمن الإمام الخمينيّ بإمكان تطبيق قانونٍ واحدٍ على جميع الناس، بشرط أن يكون هذا القانون مرناً يراعي أوضاعَ الزمان والمكان، واختلاف الطبائع والأذواق.

وهذا القانون الإطار هو الشريعة التي تحصر ضمن حدودها كلّ القوانين المتفرّعة التي يحتاج إليها المجتمع تبعاً لتغيّر الأحوال والأوضاع.

«ومن أبرز مميّزات القانون الإسلاميّ عمومُه وشمولُه، فلا يسمح حتّى للنبيّ نفسه بمخالفته وقد خاطب الله سبحانه النبي (ص) في القرآن وهدّده بقطع وريده إن هو تقوّل على الله ما لم يقله. ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ...﴾، فلا سلطة لأحد في الدولة الإسلاميّة، إلا سلطة القانون التي تنطبق على الجميع الفقيه والمواطن العاديّ.»[3]

والقانون عند الإمام الخمينيّ وسيلة من وسائل المنع من الاستبداد، كما هو وسيلة من وسائل منع الفوضى وذلك أنّه الإطار الذي يجب على جميع المواطنين الحركةُ ضمن إطاره وعدم تجاوزه. هذا الإطار الذي يتّسع، كما تقدّم، ليشمل

١- الإمام الخمينيّ، صحيفة النور، ج ٢٠، ص ١٣٠.

٢- الإمام الخمينيّ، ولايت فقيه، ص ٨٠- ٨١.

٣- صحيفة النور، ج ١٠، ص ٥٣.

الفقيه الحاكم، بل النبيّ نفسه (ص). وهو يؤكّد هذا الأمر باهتمام بالغ؛ حيث يتصوّر بعضُ الناس أنّ فكرة ولاية الفقيه تعطي الفقيه صلاحيّات تعفيه من الالتزام بالقانون؛ ولذلك يقول:

«إنّ الفقيه في الواقع ليس حاكماً، بل هو مراقب ومشرف على حسن سير السلطة ومراقبة مدى التزامها بالقانون.»[1]

«فالقانون مجعولٌ ومشرّعٌ؛ ليلتزم به جميع الناس الفقهاء وغير الفقهاء، الخاصة والعامة، ولم تُسَنّ القوانين للعامّة وحدهم.»[2]

ومن هنا، لا تنحصر ضرورة الالتزام بالقوانين بحالة الرضا، فما دام القانون مشرَّعاً وموضوعاً موضعَ التنفيذ يجب الالتزام به ومراعاته.[3] ويؤكّد حقّ الاعتراض النظريّ على القوانين، ولكنّه يميّز بين الاعتراض النظريّ والنقاش واتّهام المجلس النيابيّ بالخطأ في إقراره القانون، وبين الاعتراض العمليّ. فالأوّل حقّ محفوظ للجميع أمّا الثاني فلا.[4]

التعدديّة السياسيّة:

يدخل الإمام الخمينيّ إلى مفهوم التعدديّة من باب اختلاف البشر في طبائعهم وطرائق تفكيرهم، ولكن **«لا يجوز أن يؤدّي التعدّد والاختلاف والنقاش وطرح الآراء المتعدّدة حول القضيّة الواحدة إلى تشكيل جبهات متنافرة داخل المجتمع الواحد»** ويؤمن كذلك بتعدد الأحزاب والتكتلات السياسيّة على الرغم «من الدعوة إلى الحزب الواحد باسم حزب المستضعفين الذي ينبغي أن يكون حزباً عالميّاً، ولكن ليس معنى ذلك عدم السماح بتشكيل الأحزاب السليمة في

١- **صحيفة النور**، م. س.، ج١٠، ص٥٢.
٢- م. ن.، ج٣، ص١١.
٣- م. ن.، ج ١٤، ص ٢٤٤.
٤- م. ن.

إيران؛ لأنَّ الحزب المرتبط بمنطقة أو إقليم شيء؛ والحزب العالميّ شيء آخر ومفهوم مختلف.»[1]

«والشرط الوحيد لكلّ التكتلات والتجمّعات السياسيَّة أو غير السياسيَّة، أن لا تؤدّي إلى الإضرار بمصالح الشعب، وما دون ذلك مسموح به وقد رسم الإسلام حدوده.»[2]

ومن المنطلقات التي ينطلق الإمام الخمينيّ منها للحديث حول التنوّع والتعدّد واقع المجتمع الإيرانيّ بعد الثورة ووجود أجنحة متعدّدة داخل النظام الإسلاميّ. وهو انطلاقاً من هذا الواقع كان يدعو مراراً جميعَ الأجنحة السياسيَّة إلى ترك خلافاتها جانباً والاتحاد في ما بينها؛ لأنَّ مشاكل المجتمع الإسلاميّ لا تحلّها يدٌ واحدةٌ. والاختلاف في الأفكار والآراء لا يمنع من التعاون من أجل هدف واحد.[3]

وهذه التعدديَّة يبرّرها إيمان الإمام الخمينيّ بأنَّ: **«أهمّ الأمور للإنسان، حريّته في القول والبيان، وحريّته في تقرير مصيره.»**[4] ولايميّز في الحقّ بالحريَّة بين مواطن وآخر، فالحريَّة للجميع والحدود الموضوعة لها تنطبق على الجميع.[5]

والحريَّة في نظره حقّ وليست قيمةً، والفرق بين الأمرين هو أنّه عندما تكون الحريَّة قيمةً من القيم، فإنّها تُمنح للإنسان لما فيها من المصالح والآثار الحسنة التي تترتّب عليها، ولكنّ الحريَّة بما هي حقّ طبيعيّ وفطريّ تتحوّل إلى أمر بديهيّ لا يحتاج منحُه إلى بحث، بل حجب هذا الحق يحتاج إلى دليل

١- الإمام الخمينيّ، صحيفة النور، ج٤، ص ١٨٩.

٢- صحيفة النور، ج ٢، ص ٢٨٠.

٣- أنظر: مهدي حاضري، الإمام الخمينيّ والوفاق الاجتماعي، ص ١١٩. (فارسي).

٤- صحيفة النور، ج٢، ص ١٣٠.

٥- أنظر: م. ن.، ج٢، ص ٤٥- ٤٦.

وحجّة. وعندما ندرس الحريَّة الإنسانيَّة نجد أنّها حقّ من الحقوق الطبيعيّة التي منحه الله إيّاها، وبالتالي لا يجوز لأيّ جهةٍ كائنةً ما كانت أن تسلب هذا الحق من الإنسان، والدولة والسلطة السياسيَّة ينحصر دورُها في حماية الحريَّة والدفاع عنها.[1]

إذاً، الأصل والقاعدة الأساس عند الإمام الخمينيّ هي الحريَّة، وتقييدها يحتاج إلى مبرّر ودليل خاصّ وتتجلّى هذه الحريَّة في الفقه الإسلامي في مجموعة من الأصول والقواعد الفقهيَّة العامّة مثل أصل الحل، وأصل البراءة وما شابه.

«الحقّ الأوليّ والأساس للإنسان، هو حريّته في الكلام والتعبير عن الرأي، فواعجباً من الوضع القائم في إيران (قبل الثورة)، ويقولون لقد أعطينا الشعب حريّته! إن هذه الدعوى جريمة بحدّ نفسها، فهل الحريَّة منحة تُقدَّم للناس؟ الحريَّة حقّ طبيعيّ للشعب لا يُمنح من أيّ جهة.»[2]

الرضا العامّ والقبول الشعبيّ

لا شكّ في أنّ رضا الشعب والقبول العامّ من أهمّ أركان النظريّة السياسيّة عند الإمام الخمينيّ. ويدلّ على هذا الأمر إصرارُه في كثير من مواقفه وكلماته على تأكيد دور الشعب والانطلاق من الدعم الشعبيّ في كلّ الميادين والمجالات، ومن ذلك نصائحه الموجّهة إلى المسؤولين والتي يوصيهم فيها بتوثيق عرى العلاقة بينهم وبين الشعب:

«إسعوا في تمتين قواعدكم الشعبيَّة، ولا ينبغي لأحدٍ منكم أن يرى نفسه مسؤولاً وصاحب مقام، وبالتالي يحقّ له المطالبة والأمر والنهي. لا، العكس هو الصحيح، فإنّه كلّما ارتفع مقام المرء كلّما ثقلت أعباء المسؤوليَّة على

١- أنظر: عبد الوهاب فراتي، الفكر السياسيّ عند الإمام الخمينيّ، ص ١٤٣. (فارسي).

٢- الإمام الخمينيّ، صحيفة النور، ج٢، ص ٩٧.

عاتقه ليشعر بأنّه الخادم الأكبر للناس.»[1]

«لا ينبغي لأيّ دولة أو نظام سياسيّ أن يخيف الناس ويقهرهم، بل على الدولة أن تسعى في نيل رضا الأمّة، ومثل هذه الدولة هي الدولة الباقية التي لا تهزّها رياح المؤامرات.»[2]

والسؤال الذي يُطرَح بقوّة هنا هو إلى أيّ حدّ يجب على الدولة أن تطيع الشعب وتلبّي رغباته؟ يجيب الإمام الخمينيّ عن هذا السؤال بقوله:

«من الواضح أنّ رغبات الشعب، قد تكون في بعض الأحيان منافية للشرع. وفي مثل هذه الحالة على قادة الأمّة وممثّليها تعديل أفكار الشعب وتصويب رغباته، وفق الرؤية الشرعيّة، ومصالح الأمّة.»[3]

وبكلمة عامّة يمكن القول: إنّ الإمام الخمينيّ قد جعل من رأي الأمّة محوراً من المحاور الأساس في حركة الدولة والنظام السياسيّ. وقد أكّد هذه الحقيقة في غير مورد من كلامه، ومن ذلك قوله:

«إنّ الجمهوريّة التي نؤمن بها هي الجمهوريّة الإسلاميّة التي تربط جميعَ أمورها برأي الأمّة حتّى أمرَ القيادة. وإنّ هذا الدور المعطى للأمّة، لهو أهمّ وأرقى من المشورة؛ وذلك لأنّ المشورة لا تمنع استقلال القائد وحقّه في التصرف. ولكنّنا وبحسب تصوّرنا لطبيعة الدولة تكون الأمّة شريكة كاملة الشراكة في الحكم واتخاذ القرار.»[4]

١- صحيفة النور، م. س.، ج٧، ص٦.

٢- م. ن.، ص ٢٥٣.

٣- الإمام الخمينيّ، كوثر، ص ٢٣٢.

٤- الإمام الخمينيّ، صحيفة النور، ج٤، ص ١٩٠.

العناصر الخارجية في نظريّة الإمام الخمينيّ:

مبدأ الهداية والقيادة المستمرة

يعتقد الإمام الخمينيّ (ره) بأنَّ الإسلام شريعةٌ صالحةٌ للتطبيق في كلّ عصر وزمان، ولا يجوز تعطيل أحكام هذه الشريعة في عصر الغيبة، وإنّ قسماً من هذه الأحكام لا يمكن تطبيقه بشكل فرديّ، بل يتوقّف تطبيقه على إقامة الدولة الإسلاميَّة.[1] ويجب على المسلمين السعي في سبيل تأسيس هذه الدولة وتأمين مقدّماتها، حتّى لو توقّف ذلك على مقارعة الظالمين. ومن أبرز من يجب عليهم القيام بهذه المهمّة هم الفقهاء العدول، وعلى سائر الناس مساندتهم في هذا الأمر المهم وتأييدهم فيه.[2]

المجتمع الديني

يؤمن الإمام الخمينيّ بأنَّ المجتمع له وجوده المتميّز عن وجود الأفراد الذين يشكّلونه، وبالتالي يترك أثره على سلوك الفرد وتصرّفاته، إلى حدّ أنّ الإنسان عندما يكون مع جماعة في تظاهرة أو غيرها، تردّد شعاراً من الشعارات ربّما يغفل عن ذاته، ويردّد معهم شعارهم دون أن يعي ذلك.[3]

ويبدو من خلال بعض كلماته، وكأنّه ينسب للمجتمع فضيلة عقليّة، نواتها الأصليّة هي الإنسان لا الفرد، وكل الأعمال والتضحيات هي من أجل هذا الإنسان.[4]

والمجتمع من وجهة نظر الإمام الخمينيّ مؤثّر له وجوده الواقعيّ الذي تترتّب عليه الآثار وله أهداف وغايات، ومن أهمّ غاياته وأهدافه خدمة الإنسان الكامل. وتجدر الإشارة إلى أنّ الإنسان الذي يهدف الإمام إلى الوصول إليه

١- الإمام الخمينيّ، كتاب البيع، ج٢، ص ٤٦١.

٢- أنظر: تحرير الوسيلة، ج١، ص ٤٧٢.

٣- أنظر: الإمام الخمينيّ، صحيفة النور، ج١٩، ص ٤٧.

٤- مجلة: نامه پكوهش، السنة الثانية، العدد ٨، ربيع ١٣٧٧، ص ٨٢.

في المجتمع يتمتّع بمجموعة من الخصوصيّات، أهمّها: الحداثويّة مع الاعتقاد بالتراث، والالتزام بالقيم الأصيلة. وهذه هي الأصوليّة المقبولة من وجهة نظره. وربّما يمكن اختصار رؤية الإمام الخمينيّ إلى المجتمع بهذا النص: «**المجتمع التوحيديّ هو المجتمع الذي يراعي في تكوينه الاختلاف الطبيعيّ، ولكنّه مع ذلك يشبه المجتمع الواحد.**»[1] وهو بالتالي لا يهدف إلى إلغاء الخصوصيّات الفرديّة للأفراد أو الجماعات، بل يسعى إلى الحدّ الأعلى من الانسجام بين هذه الخصوصيّات للوصول إلى المجتمع المثاليّ المنشود.[2]

المؤسسات الرقابية

يعتقد الإمام الخمينيّ بأنّ الرقابة على السلطة حقّ من الحقوق الاجتماعيَّة العامّة الثابتة للأمّة، فعلى جميع الأفراد ممارسة هذا الدور لمراقبة القادة السياسيين بدءاً من القائد الأعلى للدولة للفت نظره وتصويبه فيما إذا انحرف.[3]

وهو يعطي لأفراد الأمَّة حقّ الاعتراض على المسؤول السياسيّ، مهما علَتْ رتبته، أو ارتفع مقامه:

«**كلّ فردٍ من أفراد الشعب له حقّ الاعتراض على السياسيّين والإداريين في الدولة الإسلاميَّة، وعلى هؤلاء تقديم الجواب المقنع والمبرّرات الكافية التي ترفع عنهم تهمة مخالفة الأنظمة والمقررات الإسلاميَّة. وإلا فإنّ أمرهم يؤول إلى العزل التلقائيّ.**»[4]

وفي كلام آخر يقول:

«**من المؤسف أنّ أكثر الذين يتولّون زمام السلطة في أكثر المجتمعات**

١- الإمام الخمينيّ، صحيفة النور، ج١١، ص ١٣٦.

٢- أنظر: نامه پكوهش، م.س، ص ٩٥.

٣- أنظر: الإمام الخمينيّ، صحيفة النور، ج٧، ص ٢٣.

٤- م.ن.، ج٤، ص ١٩٠.

الإنسانيَّة ينحرفون عن المسير المرسوم لهم بحسب الأنظمة المدوّنة، ويأخذ هذا الانحراف شكلين، فإمّا أن تتحوّل السلطة إلى سلطة استبداد مطلق، وإمّا أن تتحوّل الدولة وأنظمتها إلى ألعوبة للعقول البشريّة الناقصة. ومن هنا، كان الحل الأنسب؛ لمنع أشكال الانحراف جميعها، أن يُبنى النظام الإسلاميّ بطريقة عادلة ومتوازنة تحول دون تركيز السلطة عند جهة واحدة، وبشكل يسمح للمؤسّسات بممارسة الرقابة على بعضها؛ حيث إنّ هذه الرقابة من أبرز مصاديق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.»[1]

ويبقى رهان الإمام الخمينيّ الدائم على الأمَّة وعامّة الشعب، ويخاطب المسؤولين ويطالبهم بأن لا يغفلوا مقامه:

«إنّ هؤلاء الناس هم الذين حمَلوكم إلى مراكز السلطة والمسؤوليَّة، فاهتمّوا بشؤونهم واحفظوا مصالحَهم، واحذروا من اليوم الذي يكتشف فيه الناس أنّكم انحرفتم أو غيّرتم وبدّلتم، عندها لا تتوقّعوا أن يتكرّر يوم بهمن (يوم انتصار الثورة في إيران)، بل يومها لا بدّ أن نقرأ الفاتحة على أرواحنا جميعاً.»[2]

إذاً، الرقابة الذاتيّة منضماً إليها رقابة الأمَّة من جهة والمؤسسات من جهة أخرى، هي ما يمنع من الاستبداد أو انحراف السلطة عن الأهداف المرسومة لها.

المشاركة والتنافس السياسي

يرى الإمام الخمينيّ أنّ نموذج الجمهوريّة الإسلاميَّة في إيران هو وحده الذي حفظ أو يمكن أن يحفظ للشعب الإيرانيّ حريّته وحقّه في التعبير عن رأيه وتشكيل الأحزاب والمشاركة في الانتخابات للوصول إلى المجلس النيابيّ،

١- صحيفة النور، م. س.، ص ١٩١.

٢- م. ن.، ج١٤، ص٢٤٦.

أو إيصال ممثّليهم إليه. وهذه المشاركة هي التي تمنع من الاستبداد وانحراف المسؤولين الإداريّين.

ويظهر إعجابَه بالوعي السياسيّ الذي وصلت إليه الأمَّة في أواخر أيام حياته حيث يقول:

«إنّني أفتخر بالرشد السياسيّ والالتزام الإسلامي الذي وصل إليه الشعب الإيراني. وإنّني في الأيام الأخيرة من عمري أنتقل إلى جوار الله بقلب ملؤه الأمل والافتخار بنبوغكم.»[1]

ولا يرى الإمام انحصار الوعي السياسيّ في طبقة اجتماعيَّة أو ثقافية، بل يؤمن بقدرة عامّة الشعب.[2]

ولم يكتف الإمام الخمينيّ (ره) بإعلان فتح باب المشاركة السياسيَّة في وجه الأمَّة، بل عمل على تهيئة الظروف التي تسمح بهذه المشاركة، وعزّزها بثقله المعنويّ من خلال الدعوة إلى المشاركة والإصرار على ذلك؛ لمنع تحوّل النظام الإسلاميّ إلى نظام استبداديّ. ومن هنا، تتحوّل المشروعيَّة عنده إلى بناء يقوم على ركنين، أو فنلقل تستمدّ السلطة مشروعيّتها الشرعيَّة من النصّ الديني على الفقيه بوصفه ولياً وحاكماً، والمشروعيَّة القانونية لفقيه محدّد تُستَمدّ من تأييد الأمَّة ومشاركتها السياسيَّة بالانتخاب أو بغيره من أشكال التعبير عن الرضا بالحاكم.

وهكذا يبدو أنّ دور الشعب في النظريَّة السياسيَّة عند الإمام الخمينيّ أعمق من مجرّد القبول والمساهمة في فاعليّة السلطة. ويرتقي دوره ليكون مصدراً للمشروعيَّة القانونيّة. وهذا ما يجعل نظريَّة الإمام الخمينيّ (ره) من أبرز

١- الإمام الخمينيّ، درجستجوى راه از كلام إمام (بحثاً عن الطريق من كلام الإمام)، الدفتر السادس، ص ٩٥.

٢- م. ن.، ص ٨٥.

مصاديق الديمقراطيَّة الدينيَّة؛ حيث يتمّ التوفيق بين التعيين العامّ للفقيه من خلال النصّ الشرعيّ، وتعيين مصداق الفقيه من خلال الإرادة الشعبيَّة.

إعداد الأجواء لطرح رأي الأقليَّة

يؤكّد الإمام الخمينيّ (ره) أنّ السمة المميّزة للحكومة المستبدّة هي عدم تحمّلها للانتقاد، وبالتالي يجب أن تكون السمة المميّزة للنظام الإسلاميّ هي عكس ذلك، من خلال فتح باب الانتقاد وإبداء الرأي.[١] ومن هنا، يعتقد أنّ النظام الإسلامي ليس نظام الصوت الواحد، بل إنّ استقرار النظام وصلاحه يقوم على تنافس الآراء والاتّجاهات، ليتحوّل المجتمع إلى ساحة تتنازعها الآراء المختلفة التي تهدف إلى الوصول إلى الرأي الأصوب، وهذه هي الحالة الطبيعية كما يرى.[٢]

وعندما يكون باب النقاش مفتوحاً، وحريَّة إبداء الرأي مضمونة في النظام الإسلامي عندها يمكن أن تتبدل الأقليَّة إلى أكثريَّة، وقد سعى إلى توعية الأمَّة إلى أنّ الرأي المخالف ليس بالضرورة أن يكون معادياً.[٣] بل هو يعتقد أنّ حريَّة الرأي هي الأسلوب الأمثل للحدّ من التطرّف والإفراط والتفريط.[٤]

١- الإمام الخمينيّ، صحيفة النور، ج١٠، ص ١٦١.

٢- م. ن.، ج٢٠، ص٢١١- ٢١٢.

٣- م. ن.، ج١٣، ص ٧.

٤- م. ن.، ج٢١، ص ٤٦.

نموذج جواز التصرف

نظريـّة السيــد أبو القــاسم الخــوئــي

العناصر الذهنيّة

محوريّة العدالة

يرى السيِّد الخوئي أنّ العدالة هي الاعتدال، وهي الحدّ الوسط بين الإفراط والتفريط.[1] وكما غيره من الفقهاء يتحدّث عن العدالة في أبواب عدّة من الفقه؛ حيث يشترط العدالة في إمام الجماعة والقاضي والحاكم. ويرى أنّ ولاية غير العادل والتعاون السياسيّ معه حرام، ويقول في موقفه من حادثة ١٥ خرداد عام ١٣٤٢:

«إنّ مساعدة الظالمين والركون إليهم من أعظم المحرّمات في الشريعة الإسلاميّة، ولا خلاف بين العلماء والفقهاء في حرمة هذا الأمر. ولمّا كان نظام الشاه يستبيح كلّ الحرمات من اعتقال السادة العلماء، وتعذيبهم وفعل ذلك مع سائر المؤمنين؛ لذلك كلّه يحرم على المؤمنين كلّ أشكال التعاون

١- السيِّد أبو القاسم الخوئي، مصباح الفقاهة، ج٥، ص ٥١.

والتعامل مع هذا النظام الخائن.»[1]

ويُلاحَظ أنّ جلّ اهتمام السيِّد الخوئيّ في بحثه حول العدالة منصبّ على آثارها ونتائجها أكثر من اهتمامه بالمفهوم نفسه وأشكاله وأنواعه. ومن هنا، نجده في بعض حديثه عن الدولة العادلة يتحدّث عن العدالة على مستوى الكليّات دون الخوض في التفاصيل:

«نحن نريد دولة العدالة، التي تمتثل قوانينَ المجتمع ومقرّراته، وتتجنّب إقرار أيّ قانون مخالف للشريعة.»[2]

محوريّة القانون

يرى السيد الخوئي أنّ القانون الواجب الاتّباع هو قانون الشريعة، أو القانون المنسجم مع الشريعة. ودور القانون عنده كدوره عند النائينيّ؛ حيث يرى أنّ وظيفة القانون هي الحدّ أو الحيلولة دون استبداد الحاكم. وتظهر هذه الرؤية في مواقفه من نظام الشاه كما في مواقفه من نظام صدام حسين في العراق.[3]

التعدديّة السياسيّة

يصعب نسبة موقف واضح من التعدديَّة السياسيَّة في النظريَّة السياسيَّة للسيد أبو القاسم الخوئي، ولكن بالنظر إلى رأيه في ولاية الفقيه؛ حيث يرى أنَّ الفقاهة لا تمثّل خصوصيَّة كافية لجواز تولّي السلطة، يمكن استفادة موقفه من التعدديَّة من موقفه السلبيّ من نظام الشاه؛ حيث يقول:

«في مثل هذه الدول (الدول الظالمة) تُستخدم الصحف والمجلات لتكون أبواقاً للأقلام المأجورة في خدمة الحاكم الظالم وسياساته المنحرفة، ووسيلة لخداع الشعب وتزوير الحقائق. ولا يسمح للمخلصين من رجال الدين

١- أسناد انقلاب إسلامي (وثائق الثورة الإسلاميَّة)، ج١، ص ٨٤.

٢- هادي جبوري، الشيعة والخوئي، ص ١٢٢.

٣- م. ن.، ص ١١٠.

بطرح أفكارهم وآرائهم على الرأي العامّ، بما يخدم المجتمع ويكون طريقاً إلى خيره وصلاحه.»[1]

وفي موقف آخر يقول:

«وأسوأ ما في الأمر أنّ الدولة لا تكتفي بمنع العلماء والمفكرين من نشر أفكارهم في وسائل الإعلام، بل تعمد إلى مصادرة رسائلهم وبرقيّاتهم. مع العلم أنّ هذا الأمر من أبسط مبادئ الحريّة للإنسان.»[2]

ويبدو من هذين النصين إيمان السيِّد الخوئي بمبدأ التعدديَّة وعدم حقّ النظام السياسيّ بمصادرة حريّات الناس.

الرضا العامّ والقبول الشعبيّ

لا يرى السيِّد الخوئي وجود دليل شرعي، يحدّد شكلاً خاصاً للسلطة السياسيَّة في زمن غيبة المعصوم. وبالتالي، فلا يوجد فرد أو أفراد أعطيت لهم صفة سياسيَّة من جهة الشارع، وحول قبول الشعب بالسلطة يقول:

«هل تستطيع الدولة والنظام السياسيّ إرضاء الشعب بالوعود الكاذبة، وتقعده عن المطالبة بالإصلاح، أو تخدعه بالكلام الواهي لتبعده عن العلماء.»[3]

في هذا النصّ يتحدث السيِّد الخوئيّ عن إبعاد الشعب عن العلماء. ولكنّه في نص آخر يبدو أكثر صراحة في قضيّة اشتراط السلطة بالقبول الشعبيّ العامّ لها؛ حيث يقول:

«كلّ دولة أو نظام سياسيّ لا يستطيع حلّ مشاكل الناس، أو لا يريد

١- أسناد انقلاب إسلامي، م.س، ج١، ص ٨٧.

٢- غلام رضا إسلامي، غروب خورشيد فقاهت (غروب شمس الفقاهة)، ص ٨٦.

٣- م. ن.، ص ١٢٦.

رضاهم والتوسعة عليهم في المعاش، فإنّ الشعب من حقّه الثورة على هذه الدولة.»[1]

العناصر الخارجية في نظريّة السيد الخوئيّ

مبدأ الهداية والقيادة المستمرة

تبعاً لموقف السيد الخوئيّ في عدم وجود دليل يدلّ على ثبوت الولاية للفقهاء في عصر الغيبة واعتقاده بأنَّ مفهوم الحسبة من أهمّ المفاهيم التي تسمح للفقيه بممارسة السلطة والتصدّي لإدارة الشؤون العامّة، والفقيه هو القدر المتيقّن ممّن يحقّ لهم القيام بهذا الدور. وأمّا الولاية، فهي من خصوصيّات الرسول(ص) والأئمة (ع)، ولا دليل يدلّ على ثبوت الولاية لغيرهم.[2] ومن هنا، لا يعطي الخوئي للفقيه صلاحيّات القيادة، بل يثبت هذا الدور للفقيه من باب الحسبة فحسب. وتجدر الإشارة إلى أنّ مفهوم الحسبة عند الخوئيّ وعدد من الفقهاء أوسع من الولاية على القاصرين وإدارة شؤون الأوقاف، بل تشمل كلّ ما لا يرضى الشارع بإهماله، وأهمّه إدارة الشؤون العامّة للمجتمع.[3]

المجتمع الدينيّ

يبدو أنّ السيّد الخوئيّ يعتقد بأنَّ المجتمع الدينيّ هو المجتمع الذي تُنظّم علاقات أفراده على أساس الإسلام والشريعة. ومن هنا، يوصي الشعب بالسير في سبيل الله وطلب رضاه وأن يكون الحقّ هو الغاية الأولى والأخيرة له.[4]

الرقابة وضبط السلطة

يرى السيّد الخوئي ضرورة ممارسة جماعة متخصّصة دورَ الرقابة على السلطات، وقلّما يبدو من كلامه إيكال هذه المهمّة إلى الشعب بشكل مباشر.

١- غروب خورشيد فقاهت، م. س.، ص ١٢١.

٢- السيّد أبو القاسم الخوئي، مصباح الفقاهة، ج٥، ص ٥٢.

٣- السيّد أبو القاسم الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، (الاجتهاد والتقليد)، ص ٤١٩- ٤٢٥.

٤- غلام رضا إسلامي، م.س، ص ١٤٥.

ويُستفاد موقفه هذا من إعلانه في انتفاضة شعبان ١٤١١هـ. في العراق؛ حيث يوصي بتشكيل هيئة تتولّى إدارة الشأن العامّ وضبط السلطة والأمور.[١] والملفت في هذا النصّ إشارته إلى ضرورة أن يكون رأي هذه الهيئة رأيه هو.

المشاركة والتنافس السياسي

يصعب استنتاج رأي واضح من المشاركة والتنافس السياسيّ بالنظر إلى قلّة النصوص السياسيَّة للسيّد الخوئيّ، ولكن يبدو من بعض بياناته وتصريحاته عدم تجويزه للمشاركة في الانتخابات في ظل دولة غير عادلة ومن ذلك تحريمه للمشاركة في الدورة ٢١ من انتخابات المجلس الوطني في ظلّ نظام الشاه. ولكنّه في مورد آخر يدعو الشعب إلى المشاركة في الاستفتاءات التي كانت تحصل في الجمهوريّة الإسلاميَّة، ومن ذلك استفتاء ١٣٥٨هـ. ش. على الجمهوريّة الإسلاميَّة؛ حيث يدعو جميع أفراد الشعب إلى المشاركة وإبداء الرأي.[٢] ومن ذلك أيضاً دفاعه عن المجاهدين والأحزاب وحثّه الأمَّة على المشاركة في الأمور الاجتماعيَّة والسياسيَّة في قضيّة انتفاضة الشعب العراقي في شعبان ١٤١١هـ ق.[٣]

١- أسناد انقلاب إسلامي، م.س، ج١، ص ٨٤.

٢- نور علم (نور العلم)، منشورات جامعة المدرسين، الدورة الرابعة، العدد ٤٧، ص ٨٦.

٣-م. ن.، ص ٨٧.



المصادر والمراجع

۱- آر. بلاستر، آنتونی، **دموکراسی (الدیمقراطیة)**، ترجمه: حسن مرتضوی، انتشارات آشیان، تهران، ۱۳۷۹.

۲- أبو زید، نصر حامد، **نقد الخطاب الدینی**، سینا للنشر، قاهره، ۱۹۹٤م.

۳- أردشیر لاریجانی، محمد جواد، **مباحثی در مشروعیت وکارآمدی**، سروش، تهران، ۱۳۷٤.

٤- اسلامی، غلام رضا، **غروب خورشید فقاهت**، دار الکتب الإسلامیة، قم، ۱۳۷۲.

٥- افلاطون، **مجموعــة آثار افلاطون**، ترجمه محمد حسن لطفی، خوارزمی، تهران، ۱۳٦۷.

٦- خمینی، امام روح الله، **تحریر الوسیلة**، ج۱، مؤسسه تنظیم ونشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۹.

۷- **در جست وجوی راه از کلام امام**، مؤسســه تنظیم ونشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۲.

۸- **صحیفه نور**، سازمان مدراك فرهنگی انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳٦۹.

۹- **کشف الأسرار**، قم، پیام اسلام، لاتا.

۱۰- بدیع، برتران، **توسعــه سیاسی**، ترجمة أحمد نقیب زاده، نشر قومس، تهران ۱۳۷۹.

۱۱- برلین، ایزیا، **چهار مقاله درباب آزادي**، ترجمة محمد علي موحدی، نشر آران، تهران ۱۳۷۲.

۱۲- بشیریه، حسین، **تاریخ أندیشه هاي سیاسی در قرن بیستم**، نشر نی، تهران، ۱۳۷٦.

۱۳- درس های دموکراسی براي همه، نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۰.

۱٤- بهار، محمد تقی (ملك الشعرا)، **سبك شناسی**، أمیر کبیر، تهران، ۱۳٤۹.

۱٥- بهشتی معز، رضا، **در آمدی بر تاریخ دموکراسی**، طرح نو، تهران، ۱۳۷٥.

۱٦- بهمن آقایی وعلی رضا بابایی، فرهنگ علوم سیاسی، تهران، ۱۳٦۹.

۱۷- جبوری، هادی، **شیعه وخوئی**، دار الکتب الإسلامیة، قم، ۱۳۷۹.

۱۸- جمشیدي، محمد حسن، **نظریــه عدالت**، پژوهشکده إمام خمینی وانقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۸۰.

۱۹- جهان بزرگی، أحمد، **أندیشه سیاسی إمام خمینی**، مؤسسه فرهنگی دانش واندیشه معاصر، تهران، ۱۳۷۹.

۲۰- چیلکوت، رونالد، **نظریه هاي سیاست مقایسه أي**، ترجمة علي رضا طیب، نشر رسا، تهران، ۱۳۷۸.

۲۱- حائری یزدی، مهدی، **آفاق فلسفه**، به کوشش مسعود رضوی، فروزان، تهران، ۱۳۷۸.

۲۱- **حکمت وحکومت**، انتشارات شادی، لندن، ۱۹۹۵م.

۲۲- **کاوش هاي عقل عملي**، انتشارات حکمت، تهران ۱۳۶۱.

۲٤- **کاوش هاي عقل نظري**، أمير کبير، تهران۱۳٦۱.

۲۵- حجاريان، **سعيد، جمهوريت**، طرح نو، تهران ۱۳۷۹.

۲٦- خالقي، علي، إمام خميني وگفتمان رب، أنجمن معارف، تهران، ۱۳۷۹.

۲۷- خاتمي، سيد محمد، **مردم سالاري**، طرح نو، تهران، ۱۳۸۰.

۲۸- خوئي، سيد أبو القاسم، **التنقيح، (اجتهاد وتقليد)**، نگارش: ميرزا علي غروي تبريزي، لاتا، قم ۱۳٦۷.

۲۹- **مصباح الفقاهة**، نگارش: محمد علي توحيدي، (لاتا) قم، ۱۳٦۸.

۳۰- دال، رابرت، **دربارۀ دموکراسي**، ترجمه حسن فشارکي، شيرازه، تهران، ۱۳۷۸.

۳۱- دکمجيان، هراير، **جنبش هاي اسلامي در جهان عرب**، ترجمۀ حميد أحمدي، کيان، تهران، ۱۳٤٤.

۳۲- ديورانت، ويل، **تاريخ فلسفه**، ترجمۀ عباس زرياب خوئي، سازمان انتشارات وآموزش انقلاب اسلامي، تهران، ۱۳٤۸.

۳۳- روزنتال، فرانس، **مفهوم آزادي أز ديدگاه مسلمانان**، ترجمۀ منصور مير أحمدي، دفتر تبليغات إسلامي، قم، ۱۳۷۹.

۳٤- شمس الدين، محمد مهدي، **الأمة والدولة والحركة الإسلامية**، منشورات الغدير، بيروت ۱۴۱۶ق.

۳۵- **حدود مشارکت سياسي زنان در اسلام**، محسن عابدي، چاپ أول، بعثت، تهران، ۱۳۷٤.

۳٦- **دراسات ومواقف**، المؤسسة الدراسات والنشر، بيروت، ۱۴۱۰ق.

۳۷- **نظام حکومت ومديريت در إسلام**، ترجمه مرتضى آيت الله زاده شيرازي، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۷۵.

۳۸- شيرازي، سيد محمد، **الفقه (اجتهاد وتقليد)**، دار الإيمان، قم، ۱٤۰۲ ق.

٣٩- **الفقه (البيع)**، ج٥، دار العلوم، بيروت، ١٤٠٨ق.

٤٠- **الفقه (الدولة الاسلامية)**، ج ١٠١ و ١٠٢، دار العلوم، بيروت، ١٤٠٨ق.

٤١- **الفقه (القضاء)**، ج ٨٦، دار العلوم، بيروت، ١٤٠٨ق.

٤٢- **الفقه (الحقوق)**، ج١٠٠، دار العلوم، بيروت، ١٤٠٨ ق.

٤٣- **الفقه السياسي**، ج ١٠٥و ١٠٤، دار العلوم، بيروت، ١٤٠٨ق.

٤٤- **كتاب الاجتماع**، دار العلوم، بيروت ١٤٠٨ ق.

٤٥- صالحی نجف آبادی، نعمت الله، **ولايت فقيه، حكومت صالحان**، مؤسسه فرهنگی رسا، تهران، ١٣٤٣.

٤٦- صدر، محمد باقر، **اقتصادنا**، ترجمه ع. اسپهبدی، انتشارات اسلامی، تهران، ١٣٤٠.

٤٧- **الاسلام يقود الحياة**، وزرات فرهنگ وارشاد اسلامی، تهران.

٤٨- **المدرسة الاسلامية**، دارا لكتاب الايرانی، تهران، ١٩٨١م.

٤٩- **المدرسة القرانية**، ترجمه شاكر شاهدی، فارابی، تهران ١٣٤٠.

٥٠- **خلافة الانسان وشهادة الانبياء**، جهاد البناء، تهران ١٣٩٩ق.

٥١- **رسالتنا**، نشر توحيد، تهران ١٤٠٧ق.

٥٢- **لمحة فقهية تمهيديه عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية في إيران**، جهاد البناء، تهران، ١٣٩٩ق.

٥٣- طوسی، خواجه نصير الدين محمد، **أساس الاقتباس**، تصحيح مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ١٣٩٩ق.

٥٤- **رسالة الإمامة**، به اهتمام محمد تقی دانش پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ١٣٣٥.

٥٥- عالم، عبد الرحمن، **بنياد های علم سياست**، نشر نی، تهران ١٣٧٤.

٥٦- فضل الله، سيد محمد حسين، **المشروع الحضارى الإسلامي**، مؤسسة العارف، بيروت، ١٩٩١.

٥٧- **حوارات حول السياسة والفكر السياسى والاجتماع**، دار الملاك، بيروت ١٩٩٤م.

٥٨- **سيرة أهل البيت**، دار الملاك، بيروت ١٤٢١ق.

٥٩- **فقه الشريعة**، المكتب الاعلامی، قم ٢٠٠١م.

۶۰- **کیمیای نظر**، ترجمه محسن عابدی، خانه اندیشه جوان، تهران ۱۳۷۸.

۶۱- قبانچی، سید صدر الدین، **الفکر السیاسي للشهید صدر**، ترجمه شریعتمدار، مؤسسهٔ فرهنگی رسا، تهران ۱۳۶۲.

۶۲- کدیور، جمیله، **تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران**، طرح نو، تهران، ۱۳۷۸.

۶۳- کدیور، محسن، **نظریه های دولت درفقه شیعه**، نشر نی، تهران، ۱۳۷۸.

۶۴- کرنستون، موریس، **تحلیلی نوین از آزادی**، ترجمهٔ جلال الدین أعلم، سپهر، تهران، ۱۳۵۹.

۶۵- کلایمر، رودی کارلتون، **آشنایی با علم سیاست**، ترجمه بهرام ملکوتی، امیر کبیر، تهران، ۱۳۵۱.

۶۶- کواکبیان، مصطفی، **دموکراسی در نظام ولایت فقیه**، سازمان تبلیغات إسلامی، تهران، ۱۳۷۰.

۶۷- کوثر، (**مجموعة آثار امام خمینی**)، ج۲، تهران: مؤسسه تنظیم ونشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۲، امام خمینی، **شرح حدیث جنود عقل وجهل**، مؤسسه تنظیم ونشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۲.

۶۸- کوهن، کارل، **دموکراسی**، ترجمه فریبرز مجیدی، خوارزمی، تهران، ۱۳۷۳.

۶۹- گالبرایت، جان کنت، **آناتومی قدرت**، ترجمه محبوبه مهاجری، سروش، تهران، ۱۳۷۱.

۷۰- مارش، دیوید وجری استوکر، **روش ونظریه در علوم سیاسی**، ترجمه حاجی یوسفی، پژوهشکدهٔ مطالعات راهبردی، تهران، ۱۳۷۸.

۷۱- **مبانی فکری حزب الدعوة اسلامی**، ترجمه حزب الدعوة، تهران،لاتا.

۷۲- مجتهد شبستری، محمد، **نقدی برقرائت رسمی از دین**، طرح نو، تهران، ۱۳۷۹.

۷۳- محمودی، محمد باقر، **نهج السعادة في مستدرك نهج البلاغة**، وزارت فرهنگ وارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۴.

۷۴- مصباح یزدی، محمد تقی، **پرسش وپاسخ ها**، مؤسسه آموزشی وپژوهشی إمام خمینی، قم، ۱۳۸۰.

۷۵- **حقوق وسیاست در قرآن**، مؤسسه آموزشی وپژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۷۷.

۷۶- **حکومت اسلامی وولایت فقیه**، سازمان تبلیغات إسلامی، تهران، ۱۳۷۲.

۷۷- **نظریهٔ سیاسی اسلام**، مؤسسه آموزشی، وپژوهشی إمام خمینی، قم، ۱۳۷۸.

۷۸- معموری، علی، **نظریهٔ سیاسی شهید صدر**، انتشارات شرق، قم، ۱۳۷۹.

۷۹- مغنیه، محمد جواد، **الخمیني والدولة الإسلامیة**، دار العلم للملایین، بیروت، ۱۹۷۹م.

۸۰- **الإسلام بنظرة عصريه**، منشورات الغدير، بيروت، ١٤١٤ق.

۸۱- منتظری، حسین علی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج۱، ترجمه محمود صلواتی، نشر تفکر، تهران، ۱۳۴۷.

۸۲- **مبانی فقهی حکومت إسلامی**، ج۲، ترجمه محمود صلواتی، نشر تفکر، تهران، ۱۳۴۹.

۸۳- **مبانی فقهی حکومت إسلامی**، ج۳، ترجمه محمود صلواتی، نشر، تفکر، تهران، ۱۳۷۰.

۸۴- **مبانی فقهی حکومت إسلامی**، ج ٤، ترجمه ابو الفضل شکوری، نشر تفکر، تهران، ۱۳۷۱.

۸۵- **مبانی فقهی حکومت إسلامی**، ج۵، ترجمه محمود صلواتی، نشر تفکر، تهران، ۱۳۷٤.

۸٦- مهاجرنیا، محسن، **أندیشه سیاسی، فارابی**، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۸۰.

۸۷- میر احمدی، منصور، **آزادی، در فلسفـهٔ سیاسی**، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۸۱.

۸۸- نائینی، محمد حسین، **تنبیه الأمة وتنزیه الملة**، مقدمه سید محمد طالقانی، چاپ هشتم، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳٤۱.

۸۹- نوذری، حسین علی، **صورت بندی مدرنیته وپست مدرنیته**، نقش جهان، تهران، ۱۳۷۹.

۹۰- نوروزی، محمد جواد، **نظام سیاسی إسلام**، مؤسسه آموزشی وپژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۷۹.

۹۱- واعظی، احمد، **حکومت دینی، تأمل در أندیشه سیاسی إسلام**، مرصاد، تهران، ۱۳۷۸.

۹۲- هلد، دیوید، **مدل های دموکراسی**، ترجمه عباس مخبر، روشنگران، تهران، ۱۳٤۹.

۹۳- همپتن، جین، **فلسفـهٔ سیاسی**، ترجمهٔ خشایار دیهیمی، طرح نو، تهران، ۱۳۸۰.

۹٤- هیوبرت دریفوس، **میشل فوکو فراسوی ساختار گرایی وهرمنوتیک**، ترجمه حسین بشیریه، نشر نی، تهران ۱۳۷٤.

۹۵- یوسفی راد، مرتضی، **أندیشـهٔ سیاسی خواجه نصیر الدین طوسی**، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۸۰.